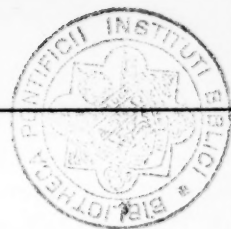


319

ANNO XIII - GENNAIO-MARZO 1951 - N. 1



SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO

13
—
1957



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO, 27 - TORINO

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (709)

*Spedizione in abbonamento postale.
Gruppo 4°*

SOMMARIO

Una nuova rubrica: *Rassegna di studi Sindonologici*, pag. 1. — Il Prof. Don LORENZO NIGRA, pag. 2.

ARTICOLI: PIETRO BRAIDO, S. D. B.: *La concezione Herbartiana della pedagogia*, pag. 3. — GINO CORALLO, S. D. B.: *L'eredità genetica dell'educazione*, pag. 51.

COMUNICAZIONI E NOTE: VINCENZO MIANO: *Filosofia e metafisica*, pag. 75. — LUIGI GIANCOLA: *Considerazioni sui fini del matrimonio*, pag. 94. — VINCENZO MIANO: *Il primo Congresso Internazionale « Scolastico »*, pag. 106. — D. G. MATTAI: *Congresso Internazionale di studi sociali*, pag. 119. — D. G. MATTAI: *Il VI° Convegno Gallarate dei filosofi cristiani*, pag. 121. — WIM M. DE NIER: *La XIXª settimana sociale olandese*, pag. 125.

RASSEGNA PEDAGOGICA: RENZO TITONE, S. D. B.: *Psichiatria e metafisica in Rudolf Allers*, pag. 127.

RASSEGNA DI STUDI SINDONOLOGICI: PIETRO SCOTTI, S. D. B.: *Il primo Convegno Internazionale di sindonologia*, pag. 136. — B. B.: *Comunicazioni bibliografiche a cura del centro « Cultores S. Sindonis »*, pag. 146.

RECENSIONI: MONS. ANGIOLO GAMBARO, *Il « Ciceronianus » di Erasmo da Rotterdam*; C. Casalegno, pag. 149. — R. W. HYNK, *La Passione di Cristo e la Scienza medica*; G. Dalla Nora, pag. 150. — R. W. HYNK, *Golgota im Zeugnis des Turiner Grabtuches*; G. Dalla Nora, pag. 151. — BRUNO CARD. GIUSEPPE, *Codicis iuris canonici interpretationes authenticæ, etc.*, pag. 151. — GIACOMO LORENZINI, *Psicopatologia ed Educazione*; Mario Viglietti, pag. 151. — AUGUSTA ALABASTRO, *Reattivi mentali per l'esame psicologico del fanciullo*; Mario Viglietti, pag. 152. — FAUSTO M. BONGIOANNI, *Anima e destino dell'uomo*; Mario Viglietti, pag. 153. — GINO ROCCO, *Saggio di applicazione del « Test di Ballard »*; Mario Viglietti, pag. 153. — HENRI DE LUBAC, *Cattolismo: Gli aspetti sociali del dogma*, pag. 154. — COLLANA « Catholica », D. Bertetto, pag. 154. — P. GABRIELE ROSCHINI, *Il dogma mariano*; D. Bertetto, pag. 156. — S. LORENZO DA BRINDISI, *Discorsi Mariani*; D. Bertetto, pag. 156. — ANTONIUS PIOLANTI, *De novissimis*; D. Bertetto, pag. 156. — P. PARENTE, *Dio e l'uomo*; D. Bertetto, pag. 157. — P. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La Mère du Sauveur et notre vie intérieure, éd du Cerf*; D. Bertetto, pag. 157. — P. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *De Deo uno, Commentarius in Primam Partem S. Thomæ*; D. Bertetto, pag. 157. — JULIUS SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*; B. van Hagens, pag. 157. — CHANOINE JACQUES LECLERCQ, *Le Mariage Chrétien*; N. Camilleri, pag. 159. — LOUIS SOUBIGOU, *Ames de Lumière: Les exigences intellectuelles de la vie du chrétien et du prêtre, Lethielleux*; N. Camilleri, pag. 160. — *Varisco*; N. Camilleri, pag. 161. — DOM PAUL BENOIS D'AZY, *Les Anges devant le Mystère de l'Incarnation*; N. Camilleri, pag. 162. — G. GONZALES QUINTANA, S. J., *La santificación social en el Cuerpo Místico*; E. VIGANÒ CATTANEO, S. D. B., *La solidaridad del Cuerpo Místico según la doctrina de la « Summa Theologica » de Sto Tomás de Aquino*; L. MORRA G., S. D. B., *Cristo, su gracia, su influjo capital en los Comentarios del Doctor Serafico a las Sentencias del Maestro Pedro Lombardo*; Emilio Fogliasso, pag. 163. — A. LEVASTI, *S. Caterina da Siena*; Nicola Loss, pag. 166. — DESCHOUX M., *Essai sur la personnalité*; Eraldo Quarello, pag. 166. — *Bibliografische Einführungen in das Studium der Philosophie*; P. B., pag. 168. — L. ARIANO - A. GIARDINO, *Il Crocifisso nella poesia*; Renzo Fasolo, pag. 169. — PAUL HEINISCHI, *Probleme der biblischen Urgeschichte*; PAUL HEINISCHI, *Problemi di storia primordiale biblica*; G. Castellino, pag. 170. — MYRES, GEORGE E., *Principles and Techniques of Vocational Guidance*; R. Titone, pag. 172. — IGINO PETRONE, *Filosofia del diritto*; G. Abbà, pag. 173. — CRONBACH, LEE J., *Essentials of Psychological Testing*; R. Titone, pag. 173. — E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*; N. Camilleri, pag. 174. — DR. COMMARUS MICHIELS, O. F. MIN. CA., *Normae generales Iuris Canonici, Commentarius Libri I Codicis J. C.*; Aemilius Fogliasso, pag. 176. — ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*; Emilio Fogliasso, pag. 178. — A. CORONATA (P. MATTHAEUS), O. M. O., *Institutiones Iuris Canonici ad usum Cleri*; Aemilius Fogliasso, pag. 178. — P. LUDOVICUS BENDER, O. P., *Ius Publicum Ecclesiasticum*; Aemilius Fogliasso, pag. 179. — P. FRANCISCUS MARCHESI, S. J., *Summula Iuris Publici Ecclesiastici*; Aemilius Fogliasso, pag. 180. — P. ALFREDO BOSCHI, S. J., *Nuove questioni matrimoniali*; Giacomo Braghiroli, pag. 180. — ALPHONSUS M. STRICKLER, S. D. B., *Historia Iuris Canonici Latini, Institutiones Academicæ*; Giacomo Braghiroli, pag. 181.

ABBONAMENTO ANNUO 1951 A « SALESIANUM »
ITALIA, L. 900 — ESTERO, L. 2000

OGNI FASCICOLO: ITALIA, L. 300 — ESTERO, L. 600

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo:
Direzione *Salesianum* - Via Caboto 27 - Torino.

Abbonamenti e cambi d'indirizzo inviarli a: *Società Editrice Internazionale*
Corso Regina Margherita, 176 - TORINO (709).

Una nuova rubrica: RASSEGNA DI STUDI SINDONOLOGICI

Il Pontificio Ateneo Salesiano, memore del contributo notevole dato da tanti figli di S. Giovanni Bosco allo studio della S. Sindone, ha aderito ben volentieri alla proposta dei « Cultores » di fare della Rivista « Salesianum » l'organo ufficiale degli studi sindonologici.

Spera così di poter contribuire allo studio storico-scientifico di questo importante e misterioso documento della Passione di Cristo ed alla divulgazione della sua conoscenza nel mondo.

LA DIREZIONE DI SALESIANUM

« CULTORES SANCTAE SINDONIS »

Via S. Domenico, 28
TORINO

Questo fascicolo della Rivista *Salesianum*, che contiene un primo articolo sugli studi interessanti la Santa Sindone di Torino, viene inviato a titolo di saggio a tutti i *cultores*.

Per gentile concessione della Direzione, la Rivista — nel limite delle pagine assegnateci — potrà considerarsi Organo dei *Cultores Sanctae Sindonis*, dove gli studiosi della Santa Reliquia potranno esporre l'esito delle proprie ricerche.

Mentre ringraziamo la Direzione del « Salesianum » di questa larga ospitalità, confidiamo che questa iniziativa trovi largo consenso e possa divenire un più stretto legame fra quanti si interessano di questi importanti problemi.

IL GRUPPO CENTRALE
dei « Cultores Sanctae Sindonis ».

P. S. — Le comunicazioni per la stampa dovranno essere inviate ai *Cultores Sanctae Sindonis*, Via S. Domenico 28 TORINO. — Esse dovranno avere esclusivamente carattere scientifico e verranno pubblicate compatibilmente con la disponibilità dello spazio e l'importanza degli argomenti trattati, a giudizio esclusivo della Commissione di Redazione.

Gli abbonamenti alla Rivista (L. 900 per l'Italia, L. 2000 per l'estero), dovranno invece essere inviati a : Società Editrice Internazionale, Corso Reg. Margherita 176 - TORINO (109).

Il 22 febbraio u. s. il Pontificio Ateneo Salesiano fece una grave perdita, colla morte del

Prof. D. LORENZO NIGRA

docente di Storia Ecclesiastica nella facoltà di Teologia

Laureatosi a soli vent'anni in Filosofia alla Pontificia Università Gregoriana nel 1899, insegnò per dieci anni detta materia in vari studentati della Congregazione, a Genzano, Foglizzo e Ivrea, cominciando però in pari tempo l'insegnamento della storia, a cui doveva dedicare tutta la sua vita.

Chiamato dalla fiducia dei Superiori ad occupare la cattedra di Storia Ecclesiastica nel primo studentato teologico della Congregazione, dedicò a questo lavoro tutta la sua attività di studioso appassionato e zelante. Malgrado le molte interruzioni a cui l'obbedienza lo sottomise, per affidargli posti di crescente responsabilità, dalla fondazione della casa per gli Orfani di guerra a Monte Oliveto (Pinerolo), alla reggenza dell'Ispettorato Orientale, comprendente la Palestina e l'Egitto, e più tardi dell'Ispettorato Novarese-alessandrina, egli rimase fondamentalmente attaccato alla sua missione d'insegnante, a cui tornò sempre con amore e con novello slancio.

Frutto di ventidue anni di insegnamento fu il suo corso di Storia Ecclesiastica in sette volumi, che rimane come testimonio della sua competenza non comune in questo ramo degli studi sacri.

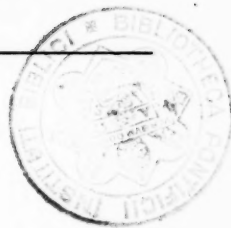
Lo studio della filosofia e l'insegnamento della storia avevano creato in lui una mentalità acuta e pronta nel giudicare persone ed avvenimenti, e la sua forte intelligenza godeva di poter presentare una sintesi geniale di tutto ciò che aveva studiato con intelletto d'amore. Amava per natura la filosofia della storia e sdegnava la cronaca narrativa che non coglieva l'essenza dei grandi avvenimenti e delle grandi correnti di pensiero.

Visse nella scuola e per la scuola e continuò nel suo insegnamento finchè le forze glielo permisero.

Oltrechè professore D. Nigra fu anche un uomo di governo e un apostolo infaticabile. Sotto la sua mente tutto si organizzava e si distribuiva in parti organiche pronte ad essere attuate. Sapeva scegliere i mezzi adatti allo scopo e aveva la tenacia occorrente per condurre tutto a buon termine.

Non concepì mai lo studio avulso dalla vita, ma seppe trovare energie per l'uno e per l'altra, immolando completamente se stesso in un lavoro multiforme, che dimostrò appieno la tempra della sua spiritualità salesiana.

Questo esempio luminoso lascia alle nuove generazioni e ai suoi cari ex-allievi sparsi per tutto il mondo.



LA CONCEZIONE HERBARTIANA DELLA PEDAGOGIA

Se l'Ottocento è stato detto il secolo della pedagogia per il fervore di studi e di attività educative che l'ha caratterizzato, esso sembra però doversi meritare questa denominazione in un senso più determinato e preciso. Ed infatti, come nella filosofia l'età moderna ha recato l'apporto nuovo e rivoluzionario della « Critica » e cioè l'esame giustificativo dell'essenza e della possibilità stessa della metafisica, così l'Ottocento arricchisce la problematica pedagogica di una preliminare questione « critica », quella della possibilità e del carattere della pedagogia stessa come scienza.

La questione, ancor oggi vivacemente dibattuta, sembra lontana da una soluzione pacifica e unitaria. Nè saremo noi che pretenderemo offrirla.

Ci sembra, però, positivo contributo ad essa un richiamo alle fonti, e più precisamente alla posizione di chi può essere considerato il « classico » del problema in discussione, *G. F. Herbart*, tradizionalmente considerato e conclamato fondatore della pedagogia come scienza.

Al di là della fitta selva delle soluzioni allineatesi in quasi due secoli di dispute pedagogiche (e il positivismo e l'idealismo e lo sperimentalismo e lo spiritualismo realistico e il sociologismo e il materialismo... ne hanno di volta in volta prospettata una propria), ci sembra che la concezione herbartiana, pur nella sua laconica schematicità, possa recare un positivo contributo sostanziale alla soluzione definitiva, richiamandoci ai termini essenziali del problema e prospettando alcune fondamentali linee risolutive.

Del resto, anche nell'ipotesi più svalutatrice della soluzione herbartiana, ci sembra che l'onestà scientifica e la coscienza storica, che dovrebbe permeare la ricerca anche del più teoretico tra i pensatori, che non si entusiasmi soltanto di brillanti invenzioni soggettive, ignare del travaglio altrui, esigano che non se ne possa più prescindere (sia pure per criticarla e negarla). Tra l'altro si corrobberebbe il rischio di « scoprire » mondi già esplorati da secoli!...

1. - PRECURSORI DI HERBART

A rigore, non crediamo nemmeno lo stesso Herbart il Colombo della Pedagogia. La sua consapevolezza del problema e le linee generali della soluzione non sono cose del tutto originali.

Le ha preparate e stimolate il processo, proprio dell'età moderna, per cui l'educazione, e cioè il fare educativo, l'educare, ha gradualmente richiesto di essere trattato, illuminato, guidato su un esplicito cosciente sistematico piano teologico-filosofico-scientifico-tecnico, superando il primitivo stadio della *routine*, del tradizionalismo, dell'empiricità.

Questa esigenza, più esattamente, è sorta, almeno potenzialmente, col sorgere della riflessione filosofica, che presto ha investito anche i problemi dell'agire umano, e in particolare dell'azione educativa, a cominciare dalla *Repubblica* platonica al *Pedagogo* di Clemente Alessandrino su su fino alle più sistematiche trattazioni rinascimentali. Avvicinandoci, però, all'Herbart ci troviamo dinanzi ad influssi esogeni ben più diretti ed espliciti. È lo stesso suo problema che viene impostato e, sia pure embrionalmente, risolto in talune moderne direzioni della riflessione pedagogica.

In prima linea si schierano i *Didattici*, questi novatori entusiasti, nel campo pedagogico, del progresso *scientifico*, dei primi anni del '600, i quali in analogia con il fiorire della tecnica e della ricerca naturalistico-sperimentale nel campo della fisica e della biologia, aspirano ad una più riflessa e sistematica conoscenza delle leggi e dei procedimenti psicologici dell'apprendimento, per la costruzione di una vera tecnica dell'insegnamento, di un metodo universale e infallibile per la scuola.

Alla testa si pone W. RATKE (1571-1635). « La natura — egli scrive — fa molto, ma se vi si aggiunge l'ausilio dell'arte, essa può esplicare la sua attività con ben altra sicurezza e perfezione. Ci dev'essere quindi un'arte speciale sulla quale possa regolarsi e alla quale debba attenersi chiunque voglia insegnare. Egli potrà così esplicare il suo compito di insegnante non già abbandonandosi unicamente al proprio arbitrio e presunzione o magari al proprio discernimento innato e alla sua naturale intelligenza, ma attenendosi all'arte didattica nel modo stesso che chi vuol parlare bene deve seguire le regole della grammatica o l'arte del dire, e chi vuol ben cantare deve attenersi alle regole della musica o dell'arte del canto ». Infatti, anche l'arte didattica, come queste e le altre arti, possiede — continua il Ratke — « i suoi saldi fondamenti e determinate regole, che derivano così dalla natura dell'intelletto, della memoria, dei sensi, anzi dell'intero uomo, come dalle peculiarità delle lingue, delle arti e delle scienze, di modo che non si ammetta nessun mezzo d'insegnamento che non abbia già dato buona prova di sé con argomenti inconfutabili e non sia risultato buono alla prova » (1).

(1) W. RATKE, *Päd. Schriften des W. Ratichius und seiner Anhänger*, raccolti da A. Prall, Breslavia 1903. Cit. da E. CODI-

GNOLA, *Il problema educativo*, vol. II, Firenze, « La Nuova Italia » 1936, 2ª edizione, p. 77.

Su questa scia prosegue con quasi fanatico entusiasmo J. AMOS COMENIUS (1592-1670). È vero che, come osserva Lombardo-Radice a proposito dell'opera più organica del Comenius, la *Didattica Magna*, « Comenius non si proponeva affatto di scrivere quel che ora si dice "una pedagogia": la *Didattica magna*, come tutte le sue opere pedagogiche, non è altro che propaganda, predicazione del bene, rivolta in accenti di invocazione ai genitori, agli uomini di Chiesa, ai maestri, ai reggitori di Stato, a tutte le persone colte » (2).

Tuttavia, Comenius fa trapelare qua e là la convinzione che la sua *Didattica* possa assurgere ad un significato più vasto, espresso anche dal titolo: *Didactica magna, universale omnes omnia docendi artificium exhibens* « Noi osiamo — scrive egli nel saluto preliminare ai lettori — promettere una *Didattica magna* e cioè un'arte universale dell'insegnare tutto a tutti; e, precisamente, d'insegnar con *certezza*, in modo che non possa non conseguirsene un risultato, d'insegnar *prontamente*, cioè senza alcun fastidio o noia per maestri e per discepoli, anzi con diletto massimo per gli uni e per gli altri, d'insegnar su *basi solide*, non superficialmente e a parole, ma avviando a un'effettiva istruzione, a dolcezza di costumi e ad intima pietà religiosa... Ed infine, tutto ciò noi dimostriamo *a priori*, e cioè in base alla stessa immutabile natura delle cose (*ex ipsissima rerum natura*), quasi derivando perenni ruscelli di viva sorgente; e raccogliendo poi questi nuovamente in un unico fiume, stabiliamo un'arte universale colla quale fondare scuole universali » (3). Per questo, nel capitolo conclusivo dell'opera, auspica la costruzione sistematica della *pantodidattica*, della didattica universale, a cui deve corrispondere parallelamente la composizione di « libri panmetodici » e cioè di libri scolastici in cui il sapere sia esposto secondo il metodo universale indicato (4).

Altre forze contemporaneamente e in seguito favorirono il porsi del problema, e in primo piano il fervore degli studi pedagogici suscitato dal crescente interesse degli Stati per la scuola, soprattutto tra i regnanti « illuministi », e la conseguente legislazione scolastica, tra cui notevoli, in Germania, le disposizioni legislative per cui è affidato ai professori di filosofia nelle Università un corso di Pedagogia (per es. nel 1774 a Königsberg e a Frankfurt a. O.; una « pubblica pedagogices cathedra » è istituita nell'Università bavarese di Landshut nel 1799) e si fondano accanto ad esse i *Seminari pedagogici*.

In questo fervore, a cui portano il loro contributo neo-umanisti, filantropinisti e pestalozziani (5), merita un rilievo particolare A. H. NIEMEYER (1754-1828) con la sua classica opera *Grundsätze der Erziehung und des Unterrichtes*, nella cui parte introduttiva si tratta precisamente la questione dell'ambito e dello scopo dell'educazione e della possibilità e del valore di una teoria dell'educazione. Herbart conobbe personalmente il Niemeyer ad Halle (nel 1800, nel ritorno

(2) Introduzione all'ediz. della *Didattica M.*, Palermo, Sandron, p. 22-23.

(3) G. A. COMENIUS, *Didattica Magna*, trad., introd. e note di G. Calò, Padova, Cedam 1946, pp. 3-4.

(4) *Id.*, *Ibid.*, p. 192.

(5) J. GÖTTLER, *Geschichte der Pädagogik in Grundlinien*. Freiburg i. B., Herder 1935, 3^a ediz., p. 263 scrive: « Hauptsächlich diesen akademischen Vertretern verdankt die Pädagogik ihre allmähliche Entwicklung zur Wissenschaft ».

dalla Svizzera), dove quegli era direttore del pietistico *Pedagogium* e nei primi anni del suo insegnamento universitario di Pedagogia a Jena adottò come testo i suoi *Grundsätze*, a cui si riferisce esplicitamente anche nella sua Pedagogia generale (libr. III, c. VI, pag. 1).

Una convergenza sempre più accentuata verso l'impostazione e la soluzione del problema della Pedagogia troviamo anche nel campo dei pedagogisti-filosofi. Non tanto in *G. Locke*, il quale nei suoi *Pensieri sull'educazione*, pubblicati nel 1639 considera l'educazione come un'opera artistica non suscettibile di formulazioni scientifiche: « È un'arte questa che non s'impara o s'insegna coi libri » (6); essa « è una conoscenza di cui deve avere acquistato il possesso col lungo uso, colla frequenza della buona compagnia e collo studio costante di uniformarsi a quel che vede fare dai migliori » (7) nè in *J. J. Rousseau* ed altri.

Invece, anche se sembra esagerata l'affermazione che Kant « considera la pedagogia come una scienza sistematica la quale deve concorrere stabilmente al progresso della specie umana » (8), possiamo tuttavia rintracciare nella sua *Pedagogia* (1803) alcuni accenni alla possibilità, anzi alla necessità della pedagogia quale scienza dell'educazione « Due scoperte — dice Kant — per l'uomo si possono reputare le più difficili: l'arte di governare e l'arte dell'educare e per questo si disputa ancora sulle rispettive idee » (9). E tuttavia bisogna giungere ad una organizzazione razionale dell'opera educativa. « Ogni arte educativa, infatti, è nella sua origine o nel suo progresso o *meccanica*, senza piano subordinato a determinate circostanze, o *ragionata*... Ma ogni arte educativa che risulti solamente meccanica porta con sè molti errori e lacune, perchè non ha a fondamento alcun piano. L'arte dell'educazione o pedagogia bisogna dunque che sia razionale, se deve svolgere la natura umana così che questa raggiunga la sua destinazione... Bisogna che della pedagogia si faccia uno studio... Il meccanismo nell'arte educativa deve commutarsi in scienza, altrimenti essa non sarà mai uno sforzo proporzionato e una generazione potrebbe demolire quello che un'altra avesse costruito » (10). L'abbozzo di una teoria dell'educazione — dice egli a proposito del suo corso di lezioni — è un ideale magnifico e non importa se anche noi non siamo in grado di realizzarlo subito. Non si deve subito tener per chimerica un'idea e considerarla come una bella visione, perchè si frappongano ostacoli alla sua attuazione » (11).

Più vicini e precursori della classica posizione herbartiana si mostrano alcuni filosofi-pedagogisti contemporanei di Kant, nei quali tutti è viva la preoccupazione di agganciare la trattazione dei problemi pedagogici ad una salda concezione filosofica e più precisamente etica, pur sforzandosi di evitare un loro totale assorbimento nella filosofia (12).

(6) J. LOCKE, *Pensieri sull'educazione*. Firenze, Vallecchi 1932, p. 109.

(7) *Ib.*, *Ibid.*, p. 118.

(8) A. ZAMBONI, nell'introduz. a *La Pedagogia* di E. KANT. Torino, SEI, 1932.

(9) E. KANT, *La Pedagogia*, ediz. cit., p. 30.

(10) *Ib.*, *Ibid.*, p. 31.

(11) E. KANT, *La Pedagogia*, ed. cit., p. 27.

(12) Desumiamo le seguenti rapide e incomplete notizie dal vol. di G. GRÜNWALD, *Die Pädagogik des 20. Jahrhunderts*. Freiburg i. B. 1927, pp. 109-110.

Così JOH. HEUSINGER nella sua opera *Beitrag zur Berichtigung einiger Begriffe über Erziehung und Erziehungskunst* (1794) tratta del « fine dell'educazione e del suo rapporto con il fine dell'uomo »; e nell'altra *Versuch eines Lehrbuches der Erziehungskunst* (1795) riafferma come la scientificità del concetto di educazione non possa provenire che da un preciso concetto della destinazione dell'uomo.

J. CHR. GREILING caratterizza la pedagogia come « *Tochter der Moralphilosophie* », mentre Fr. Johannsen, più esplicitamente, definisce la propria posizione già col titolo della sua opera *Ueber das Bedürfnis und die Möglichkeit einer Wissenschaft der Pädagogik* (1803), più specificato dal sottotitolo *Einleitung in die künftig zu liefernde philosophische Grundlage der Erziehung*. Secondo Johannsen, però, la pedagogia non si costituisce come « scienza reale e fondamentale » mediante la semplice applicazione all'educazione delle conclusioni della filosofia (innegabilmente utile), ma con l'essere essa stessa filosofia. « Se la pedagogia deve diventare una vera scienza, allora essa non potrà essere che puramente filosofica e completamente dedotta da un unico principio supremo » (la stessa preoccupazione herbartiana della *Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione*).

È la stessa esigenza di una pedagogia a sè, ma inserita nel sistema delle scienze filosofiche che è rivendicata da J. P. HARL nell'opera *Ueber Unterricht und Erziehung nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1800).

Sono questi, infatti, i compiti che egli affida ad una *propedeutica* della pedagogia: « Determinare, primo, *se e come* sia possibile l'educazione come scienza e, secondo, *se e come* possa aspirare al grado di scienza filosofica, i cui principi abbiano certezza apodittica ».

Concludendo, possiamo, quindi, constatare come da tutte le direzioni si imponesse ormai la coscienza del problema e l'esigenza della soluzione. Al Herbart non rimarrà, dunque, il vanto del primato nell'intuizione di esso, quanto, piuttosto quello di averne tentata con più decisa volontà e concretezza la soluzione, non semplicemente affermando la scientificità della pedagogia, ma tentando di individuarne la topografia nell'organismo di tutta una sistemazione filosofica e di darne con l'etica e con la psicologia le due basi scientifiche principali.

2. - G. F. HERBART

Non sono voci isolate quelle che proclamano Herbart fondatore della pedagogia come scienza. Il quasi ingenuo entusiasmo di un herbartiano convinto, qual è il Credaro, rappresenta il coro di più vasta ammirazione per la costruzione pedagogica dell'Herbart e, prima ancora, per la sua concezione della pedagogia come scienza (13), ammirazione condivisa dai maggiori gruppi di studiosi e mi-

(13) « L'Herbart è il Kant della pedagogia e quegli stessi vantaggi che il Criticismo kantiano recò al pensiero filosofico, noi

possiamo attendere dall'Herbartismo nel campo scolastico e pedagogico. Lo studio dell'Herbart io reputo necessario in Italia

litanti dell'educazione, soprattutto nella Germania dell'800. Ed è significativo il fatto che sia precisamente un herbartiano, lo Ziller, a fondare nel 1868 il *Verein für wissenschaftliche Pädagogik*, con un suo organo, il *Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik*, in cui l'accento è posto decisamente su quel « *wissenschaftliche* » (da intendersi in senso herbartiano e non positivistico). Il merito fondamentale del Herbart è, infatti, per i suoi ammiratori, quello di essere il fondatore della *pedagogia scientifica* (non in senso puramente positivistico) e cioè di un complesso scientifico sistematico, definito e distinto, che offre dei problemi educativi una soluzione teorico-pratica, organicamente strutturata e giustificata in base ad una solida fundamentazione etica e psicologica, che permette di superare sia l'empirismo educativo tradizionalistico, sia il pericolo di ritenere sufficiente una elaborazione puramente filosofica del fatto educativo stesso.

È questo tentativo precisamente che vorremmo qui brevemente definire e rapidamente valutare.

1. - « POSSIBILITÀ » E « NECESSITÀ » DEL SAPERE PEDAGOGICO.

La mentalità con la quale il giovane Herbart, precettore a Berna nella famiglia Steiger, affrontò il problema pratico dell'organizzazione del suo compito di insegnante e di educatore, doveva portarlo quasi automaticamente a sentire sempre più acutamente viva l'esigenza di impostare il problema educativo nella sua totalità su un severo piano scientifico, psicologico ed etico. Il suo educare è tutto permeato di bisogno di osservazione, di riflessione, di meditazione, di organicità e di chiarezza di fini e di mezzi.

non solamente nei miglioramenti pratici dell'istruzione secondaria, ma anche per ragioni teoretiche; perchè noi, in questa materia, dalle dottrine del Rosmini e del Rayneri, che non resistono alla critica moderna, siamo saltati allo scientificismo dello Spencer, che molti abbracciarono come l'ultimo e definitivo *credo* pedagogico.

Anche ai fondamenti del sistema herbartiano molte critiche si possono muovere e in realtà furono mosse e si muovono; parecchie opinioni particolari del pedagogista di Gottinga non sono accettabili, perchè non più rispondenti alla vita reale dell'educazione. Ma tuttavia l'Herbart rimane il fondatore della pedagogia scientifica, colui che meglio ha interpretato e applicato la psicologia dell'adolescenza e intuito il fine etico della scuola secondaria. Al posto di considerazioni e di consigli scolastici empirici, tra cui si era contenuta fino allora questa disciplina, egli per la prima volta collocò un'indagine razionale, elevando questa materia a dignità di scienza » (L. CREDARO, *La*

pedagogia di G. F. Herbart. Milano, Soc. ed. D. Alighieri 1935, p. 11).

« Il valore pratico della pedagogia herbartiana, dopo 130 anni che essa va per le università e per le altre scuole del mondo, è rimasto insuperato... Ma anche il valore teoretico del realismo pedagogico herbartiano supera quello di ogni altra pedagogia filosofica... Herbart segna il passaggio dalla pedagogia filosofica, che non è suscettibile di ulteriore sviluppo, alla pedagogia scientifica o scienza dell'educazione... » (Ib., *Ibid.*, pp. 6-7).

« G. F. Herbart tra i pedagogisti filosofi è quello che ha maggiormente contribuito a preparare i nuovi orizzonti della pedagogia » (p. 8). Per questo, « l'Herbart vive ancora ai nostri tempi e vivrà ancora come uno dei più grandi interpreti della suprema esigenza di formare moralmente la crescente generazione; esigenza che può essere soddisfatta razionalmente, solo fondandosi sopra la pedagogia, che l'Herbart appunto, per primo, innalzò a grado e dignità di scienza » (p. 11). *I corsivi sono nostri.*

In seguito, i due primi scritti pedagogici: *Sull'idea del Pestalozzi di fondare un ABC dell'intuizione* (1802) e *La rappresentazione estetica del mondo come fine dell'educazione* (1804) esprimono già esplicitamente quelle convinzioni che lo porteranno a proclamare la fundamentalità della psicologia e dell'etica per una integrale soluzione dei problemi educativi.

Ed infine, con il suo capolavoro pedagogico, *La pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione* (1806) queste convinzioni saranno organicamente raccolte in quell'edificio scientifico, che costituirà le linee essenziali, lo scheletro definitivo della pedagogia herbartiana, sostanzialmente immutato e compatto anche quando, soprattutto con lo sviluppo degli studi psicologici e la pubblicazione della *Psicologia come scienza fondata con metodo nuovo sull'esperienza, la metafisica e la matematica* (1829) gli apporti e gli elementi psicologici sembreranno rompere l'unità speculativa del complesso, come appare nel *Disegno di lezioni di Pedagogia* (1835).

1) *Pedagogie mancate*. - È l'assenza di una organica e dimostrata struttura scientifica delle loro teorie pedagogiche che basta, secondo Herbart, a squalificare in radice le intuizioni geniali dei più celebri tra i pedagogisti che lo precedettero e in primo luogo di Locke e di Rousseau, che egli prende di mira, soprattutto nell'introduzione alla sua *Pedagogia generale*. Manca ad esse — secondo Herbart — ciò che è primariamente richiesto per la costruzione scientifica, un principio supremo da cui si possano derivare altri principi e leggi, sistematicamente e coerentemente. Se la pedagogia, come ogni altra scienza « deve ricercare dei principi universali capaci di spiegare tutte le parti del compito educativo », ciò è radicalmente compromesso nelle teorie pedagogiche, geniali ma opportunistiche e troppo legate al contingente e al singolare, dei due teorici suddetti.

Ed infatti, che cos'è per il Rousseau il fine dell'educazione, che dovrebbe servire di principio basilare per la costruzione della pedagogia scienza? — « Indurire il suo alunno... Uno sviluppo libero e felice dev'essere assicurato per mezzo dell'educazione a tutte le manifestazioni della vita vegetativa umana, dalla nascita al matrimonio. Vivere è il mestiere che egli insegna » (14). — Ma questo — obietta Herbart — non costituisce un problema, una questione di portata universale, ma un fatto, incapace di sostenere il peso di una severa costruzione scientifica: « Ma il solo vivere è così difficile per l'uomo? Noi credevamo che la pianta umana assomigliasse alla rosa: come la regina dei fiori richiede pochissime cure del giardiniere, così anche l'uomo cresce in ogni clima, si nutre di qualsiasi alimento, apprende più di altri esseri ad accomodarsi a tutto e a trarre partito da ogni cosa » (15).

È inevitabile perciò, che, nel suo *Emilio*, Rousseau non faccia della scienza, non « deduca », ma « descriva » semplicemente il fatto educativo e lo rappre-

(14) G. F. HERBART, *Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione*. Trad. M. A.

Zoccoletti, Padova, Cedam 1947, introduz. par. 3, p. 2.

(15) *Id.*, *Ibid.*, *Introduz.*, par. 3, pp. 2-3.

senti romanzescamente senza pretese scientifiche, guidato unicamente dal generico principio invitante a seguire la natura (16). Non vi domina, infatti, una orientatrice universalità di principi morali, ma soltanto — come si esprime recisamente l'Herbart — « il rozzo arbitrio, che serve a guidare una piatta vita sensuale, a mala pena mitigata da un sentimento morale estremamente incerto » (17).

Per lo stesso motivo è criticata la posizione lockiana. « L'alunno del Locke saprà vivere nella società meglio di ogni altro. Nella sua teoria il convenzionale è la cosa principale. Dopo il libro del Locke non c'è bisogno di scriverne un'altro per coloro che indirizzano i propri figli alla vita di società; ciò che si potrebbe aggiungere degenererebbe in artificiosità » (18). Anche questo concetto angusto di educazione, però, non pone alcun serio problema pedagogico di cui debba occuparsi una ben congegnata struttura scientifica. Educare sarebbe in questo caso più facile. « L'educazione mondana può riuscire, perchè il mondo è alleato con la gente di mondo » (19).

Anche più radicalmente mancata è una pedagogia che voglia edificarsi in clima deterministico o idealistico, per la logica negazione necessaria della possibilità stessa dell'educazione. « I sistemi filosofici, che accettano il Fatalismo o la libertà trascendentale, si escludono da per loro dalla Pedagogia. Poichè non possono ammettere senza incoerenza il concetto della possibilità dell'educazione, il quale indica il passaggio dalla indeterminatezza alla fermezza del volere » (20).

2) *Oltre l'empirismo pedagogico.* — Ma gli oppositori più numerosi ed accaniti con i quali deve fare i conti Herbart nell'accingersi alla costruzione della sua pedagogia, sono gli irriducibili sostenitori della sufficienza, anzi dell'esclusiva validità, in materia educativa, dell'esperienza e della pratica.

Contro di essi si rivolgono più vivacemente le pregiudiziali critiche herbartiane. « Quasi tutti gli educatori — egli dice — hanno finora, prima d'intraprendere il loro compito, interamente tralasciato di formarsi intorno a ciò un punto di vista personale. Quello che essi hanno è sorto in loro gradualmente, durante la pratica educativa e si è sviluppato come una risultante della loro originalità, dell'individualità dell'educando e dell'ambiente in cui egli vive. Se gli educatori hanno spirito inventivo, utilizzando tutto ciò che trovano per suscitare commozioni e occupazioni per il fanciullo affidato alle loro cure; se sono previdenti, eliminano quanto potrebbe nuocere alla sua salute, alla sua bontà e alle sue maniere. Così il fanciullo cresce pratico di tutte quelle cose che non sono pericolose; capace di considerare e di trattare quelle quotidiane, in possesso di tutti i sentimenti, che l'ambiente ristretto nel quale è vissuto gli poteva ispirare » (21).

Ma quale garanzia di successo sicuro ed obiettivo nell'educazione può dare l'esperienza, soggetti come sono i suoi procedimenti e i suoi risultati al variare delle molteplici condizioni individuali ed ambientali? — Costoro che hanno tanta

(16) *Ib.*, *Ibid.*, *Introduz.* par. 3, p. 2.

(17) *Ib.*, *Ibid.*, Lib. III, c. VI, par. 1, p.

(18) *Ib.*, *Ibid.*, *Introduz.*, par. 4, p. 3.

(19) *Ib.*, *Ibid.*, *Introduz.*, pag. 4, p. 4.

(20) G. F. HERBART, *Disegno di lezioni di pedagogia*. Trad. Marpillero, Palermo, Sandron, s. d., *introduz.*, par. 3, p. 2.

(21) *Ib.*, *Ibid.*, *Introduz.*, par. 2, p. 1.

fiducia nell'infallibilità della loro esperienza — continua l'Herbart — « dovrebbero una buona volta volgersi attentamente alle altre scienze sperimentali e dagnarsi d'informarsi di ciò che è richiesto in fisica, in chimica per stabilire empiricamente anche un solo principio, per quanto è possibile in questo campo. Essi apprenderebbero di là che non si studia nulla con un'unica esperienza e similmente con osservazioni isolate, che si deve ripetere venti volte, e di più con venti gradazioni, la stessa prova prima che essa dia un risultato, che le opposte teorie si riserveranno d'interpretare a loro modo. Essi apprenderebbero che non si può parlare d'esperienza finchè l'esperimento non è terminato, finchè non si sono prima esaminati con cura e pesati con esattezza i residui. Gli errori dell'alunno giunto all'età matura sotto il residuo degli esperimenti pedagogici. La durata dunque di un solo di questi esperimenti è per lo meno la mezza vita di un uomo. Quando si è quindi esperti educatori? E quante esperienze occorreranno, indebolite del resto da numerose modificazioni per formare l'esperienza di un solo? » (22).

Contro questa posizione si eleva del resto anche il sentimento comune degli uomini, che intendono, in una forma più o meno esplicita, la serietà e la consistenza morale del problema educativo. « Io so di uomini — ci dice l'Herbart — che conoscono il mondo senza amarlo e tuttavia vogliono sottrarre ad esso i propri figli, ma non vogliono nemmeno che in esso si perdano; essi ritengono che, per uno spirito intelligente, il sentimento della propria dignità, la partecipazione ai sentimenti altrui e il gusto estetico siano i migliori maestri che gli insegneranno a conformarsi a tempo debito e nella misura che a lui piacerà alle convenzioni della società » (23). Questo indica, in altri termini, l'innegabile consistenza, contro tutte le negazioni teoriche e pratiche, di un problema pedagogico, e cioè dell'esigenza, da parte dell'uomo non ancora maturo, di una guida e di una scuola (in senso largo) per l'orientamento morale e personale della sua vita, e di una organizzazione sapiente di essa in base a finalità scientificamente determinate e ad una metodologia non puramente empirica ed occasionale, ma intelligentemente elaborata. Il che equivale ad affermare la necessità della pedagogia quale scientifica soluzione del problema educativo nella sua duplice direzione, teleologica e metodologica. È essa infatti « la scienza di cui l'educatore si serve per proprio conto » (24). La scienza, invero, conclude Herbart, è precisamente « un occhio e precisamente il miglior occhio che gli uomini abbiano per considerare i loro interessi » (25).

Nella *Pedagogia generale*, l'Herbart non essendo ancora in possesso della sua compiuta concezione psicologica rivendica questa fondatezza scientifica dell'educazione soprattutto in rapporto alla parte teleologica. Tuttavia le affermazioni che egli fa nei riguardi di questa, devono intendersi estese anche a quella. « Bisogna sapere ciò che si vuole conseguire quando s'intraprende l'educazione! Allora si vede ciò che si cerca; l'intuito psicologico non manca a nessun uomo

(22) *Ib.*, *Ibid.*, *Introduz.*, par. 10, pp. 6-7.

(23) *Ib.*, *Ibid.*, *Introduz.*, par. 5, p. 4.

(24) *Ib.*, *Ibid.*, *Introduz.*, par. 16, p. 10.

(25) *Ib.*, *Ibid.*, *Introduz.*, par. 13, p. 9.

intelligente purchè gli stia a cuore di penetrare l'animo umano » (26). Più in generale, « bisogna che l'educatore abbia dinanzi lo scopo del suo lavoro come una carta geografica o anche, se è possibile, come la pianta di una ben costruita città, dove le direzioni parallele s'intersecano l'una con l'altra uniformemente e dove l'occhio si orienta senza preparazione anteriore » (27).

II. - LA PEDAGOGIA NEL SISTEMA DELLE SCIENZE FILOSOFICHE.

Il carattere scientifico della pedagogia herbartiana appare già deciso nelle sue linee essenziali, seguendo la trattazione schematica e senza arditezze speculative del *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (28), nella quale la pedagogia viene inclusa con una sua individualità nel sistema delle scienze filosofiche. Era per l'Herbart il segno più convincente della sua scientificità questo suo logico inserirsi nell'ambito della filosofia, come, d'altra parte, era indice di validità di una filosofia la sua capacità a generare la pedagogia (29).

1) La filosofia e la sua tripartizione.

Definita la filosofia come « elaborazione dei concetti » e quale « ramo distinto del sapere » e cioè quale riflessione sul *valore* dell'esperienza (30), ne segue che « dai modi principali della elaborazione dei concetti risultano le parti principali della filosofia » (31).

È in base a questo criterio che Herbart distingue tre grandi sezioni della filosofia: Logica, Metafisica, Estetica. La Logica ha per oggetto la chiarificazione e distinzione dei concetti e il loro collegarsi in giudizi. La Metafisica invece sorge da quella operazione che Herbart chiama l'« integrazione dei concetti » e cioè la purificazione da contraddizioni dei concetti dell'esperienza. Essa « si divide poi, secondo i suoi obbietti, in tre grandi discipline e cioè in psicologia, filosofia della natura (altra volta detta cosmologia), e in teologia naturale o dottrina filosofica della religione » (32).

(26) *Id.*, *Ibid.*, *Introduz.*, par. 15, p. 9.

(27) *Id.*, *Ibid.*, *Introduz.*, par. 15, pp. 9-10.

(28) Pubblicato nel 1813. Noi seguiremo la traduzione italiana di G. Vidossich, Bari, Laterza 1927, 2ª ediz., controllata sulla ed. tedesca di H. Hartenstein, Hamburg-Leipzig, Voss 1883, 5. Aufl.

(29) « L'assenza di idee — osserva Herbart — è tale in parecchi sistemi filosofici, che essi non pensano neppure a stabilire un sufficiente legame tra la filosofia pratica, che determina il dovere, e la psicologia, che studia la natura spirituale dell'uomo. Eppure da ciò dipende non solo la pedagogia nel senso più esteso (in quanto abbraccia l'insieme della cultura dell'uomo), ma anche la politica » (*Aphorismen zur Pädagogik*, ed. H. Hartenstein, Leipzig 1851, par. 1, p. 421).

(30) G. F. HERBART, *Introduzione alla filosofia*. Trad. Vidossich, Bari, Laterza 1950, par. 1, p. 3; par. 4, p. 20. « Non v'è altra filosofia che quella che muove dalla riflessione, cioè dalla comprensione dei concetti... I concetti, seppure nati innegabilmente dal dato (come il concetto del *divenire*), possono tuttavia contenere errori, per cagion de' quali si offrono, per esserne continuamente rovesciati alla riflessione. La filosofia non sarà quindi compiuta rispetto ad essi se non quando avrà condotto questi rovesciamenti a un termine necessario, dove la riflessione s'acqueta » (*Ibid.*, p. 21).

(31) *Id.*, *Ibid.*, par. 5, p. 22.

(32) *Id.*, *Ibid.*, par. 6-7, p. 23.

Speciale attenzione si deve prestare, poichè è in questa direzione che si configura il campo proprio della pedagogia, a quella particolare elaborazione di concetti che dà luogo al sorgere dell'Estetica. I concetti dell'Estetica, mentre che con i concetti metafisici « convengono in ciò che il pensiero non si può per essi acquietare a una semplice dilucidazione logica », se ne distinguono per il fatto che essi « importano nel nostro rappresentare una aggiunta, consistente in un giudizio di approvazione o disapprovazione » (33), secondo le categorie del bello o del brutto, del lodevole o del biasimevole.

Si può distinguere un'*Estetica generale* dalle *estetiche particolari*, secondo che queste categorie sono colte nel loro valore universale oppure studiate in rapporto a classi particolari di oggetti e di concetti. La necessità dell'*Estetica generale* deriva dal fatto che, se è vero che « il bello e il brutto, in specie il lodevole e il biasimevole, possiede un'evidenza originale, per la quale è chiaro senz'essere insegnato e dimostrato », tuttavia questa stessa evidenza « non penetra sempre le rappresentazioni secondarie « e cioè le conoscenze e le volizioni particolari belle o brutte, lodevoli o biasimevoli; perciò resta spesso inavvertito; spesso, vien sentito, ma non distinto; spesso, alterato a causa di confusioni e di false dichiarazioni. Fa d'uopo dunque che sia rilevato e mostrato nella purezza e determinatezza originale. Adempiere completamente quest'ufficio e mettere insieme ordinariamente i *concetti modelli* (idee), in parte immediatamente piacenti, in parte richiamanti al fine di schivar lo spiacente, è compito dell'*estetica generale* » (34). Essa si può definire la scienza degli archetipi, delle idee-modelli puri, regolatrici di ogni sapere pratico.

In base alla distinzione (a cui accenneremo tra poco) tra *estetica pura* e *scienze pratiche* o *Kunstlehre* o *estetica applicata*, l'*estetica generale* si può dividere in due grandi settori: quella che ha per oggetto le idee-archetipi estetiche in senso strettissimo e cioè non implicanti *obbligazione morale* (a cui corrispondono le estetiche applicate intese in senso stretto, le teorie delle arti) e quella che ha per oggetto le idee pratiche originarie col carattere di obbligatorietà, e che si può chiamare l'*etica generale*, poggiante « sulle determinazioni originarie di ciò che è degno di lode e di ciò che è degno di biasimo, ossia sulle *idee pratiche*. Ve ne sono parecchie, e reciprocamente indipendenti rispetto alla loro certezza, essendochè ciascuna si fonda su un proprio giudizio di approvazione o disapprovazione » (35): sono le cinque idee della libertà interna, della perfezione, della benevolenza, del diritto, dell'equità.

L'*estetica generale*, integralmente intesa (comprendente cioè anche l'*etica generale*), applicata al dato, fa sorgere un complesso di scienze pratiche che Herbart chiama *Kunstlehre*. « Applicata al dato, l'estetica si riduce a una serie di dottrine tecniche (*Kunstlehre*), le quali tutte possono dirsi scienze pratiche come quelle che indicano in qual modo chi si occupi di un oggetto lo debba trat-

(33) *Id.*, *Ibid.*, par. 8, p. 24.

(34) *Id.*, *Ibid.*, par. 81, p. 101.

(35) *Id.*, *Ibid.*, par. 10, p. 26: « Con la minuta rappresentazione di questi concetti-modello si occupa la *filosofia pratica gene-*

rale » (J. F. Herbart's *Kurze Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspuncten entworfen*, hrsg. von G. Hartenstein, Hamburg-Leipzig, Voss 1884, p. 44).

tare perchè non si produca ciò che dispiace, ma ciò che piace » (36). Ossia, i giudizi estetici universali, puramente formali, costituenti l'estetica generale, quando vengono applicati all'esperienza, a una « materia » da forgiare (sia essa esteriore come nelle varie arti e tecniche, sia essa interiore come quando si tratta della formazione dello spirito, o meglio del mondo della rappresentazione) entrano in sintesi con questa dando luogo a quei giudizi più particolari, più determinati, applicati che costituiscono le teorie delle arti o *Kunstlehre*, le quali appunto indicano « come presupposta una materia determinata, possa venire formato mediante l'unione di elementi estetici un tutto che piaccia » (37).

È in questo settore che si configura il campo proprio dell'*etica*. Ed infatti: « la più parte di queste scienze pratiche convengono nel rimettere all'arbitrio se ci si voglia o no occupare dell'oggetto. Perciò la forma condizionale del precetto: se qualcuno voglia darsi a quest'arte, deve trattarla così e non altrimenti » Invece « tra le dottrine tecniche ce n'è una i cui precetti portano con sé il carattere dell'obbedienza necessaria per ciò che noi ne rappresentiamo l'oggetto senza arbitrio nostro e di continuo. Questo oggetto cioè siamo noi stessi; e la dottrina tecnica indicata è la *dottrina della virtù (Tugendlehre)*, la quale rispetto alle nostre manifestazioni, quanto al *fare e al tralasciare*, si trasforma nella *dottrina dei doveri (Pflichtenlehre)* » (38). L'*etica* nasce « là dove il bello o il brutto viene insieme pensato anche in un'altra guisa come oggetto di approvazione o di disapprovazione » (39). Come abbiamo detto, « come a ogni dottrina risponde una parte dell'estetica generale, la quale ne contiene gli esemplari; così pur la morale poggia sulle determinazioni originarie... sulle *idee pratiche* » (40). I giudizi morali pratici, il contenuto dell'*etica* come filosofia pratica applicata alla normazione dell'agire umano è costituito precisamente dal complesso dei giudizi formati dalla sintesi tra le azioni umane da regolare e queste idee-pratiche supreme regolatrici. Questa si potrebbe chiamare filosofia pratica o *etica applicata*. Ma senza complicazioni terminologiche, Herbart con il termine di *filosofia pratica* indica tanto l'*etica* generale quanto quella applicata. « Con questo nome (*filosofia pratica*) indichiamo quella parte tanto dell'estetica generale quanto dell'applicata, che contiene le determinazioni del lodevole e del biasimevole insieme coi precetti che ne scaturiscono » (41).

2) Dall'*etica* alla pedagogia.

Il rapporto tra *etica* e pedagogia è descritto dall'Herbart in modo ancora molto sobrio e laconico, nel suo *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Rileviamo le affermazioni più esplicite (che del resto sono quasi tutto ciò che Herbart scrive sull'argomento in quest'opera). « La conoscenza della sublimità, della dignità, della eccellenza sussistenti, insieme coll'unitavi venerazione, dell'Ente supremo, costituisce la base della religione; la conoscenza della propria

(36) Id., *Ibid.*, par. 8, p. 24.

(37) Id., *Ibid.*, par. 81, p. 101.

(38) Id., *Ibid.*, par. 50, p. 25. Cfr. anche *Kurze Encykl.*, par. 45, pp. 73-75.

(39) Id., *Ibid.*, par. 103, p. 128.

(40) Id., *Ibid.*, par. 10, p. 26.

(41) Id., *Ibid.*, par. 10, p. 26.

debolezza, il fondamento della dottrina della virtù, in quanto coll'ideale della virtù sia congiunto il compito di aspirarvi quanto concede l'umana debolezza » (42). « L'ideale della virtù poggia sull'unità della persona, la quale è colpita dal giudizio conforme a tutte insieme le idee pratiche, mentre deve passare alla varia vicenda dell'agire e del soffrire. La dottrina della virtù ha però bisogno della conoscenza dell'uomo; e diventa tanto più praticamente applicabile, quanto più accoglie in sè, parte dell'esperienza, parte dell'intendimento teoretico della natura dell'uomo, ciò che spiega la mutabilità dell'uomo verso il meglio e verso il peggio. Quindi la sua dipendenza dalla psicologia e, indirettamente, dalla metafisica.

Due rami principali della dottrina delle virtù sono la *politica* e la *pedagogia*. Per quelle, risultano, dalle idee pratiche originarie, altrettante idee dedotte, che vanno collegate colla ponderazione dei limiti e dei sussidi umani. L'idea del diritto ne costituisce la base, poichè senza di essa non può immaginarsi nessunissimo ordine, conforme a ragione, della società. La pedagogia poggia direttamente sulle idee pratiche prime; tra le quali però è da rilevare in ispecie l'idea della perfezione; non per maggiore importanza che abbia, ma perchè quella parte dello scopo dell'educazione, ch'è determinata per mezzo di essa (risveglio di un interesse multilaterale), richiede il massimo impiego di molteplici fatiche, e perchè con ciò insieme si acquista la base del resto della cultura etica » (43).

La pedagogia, come del resto la politica, devono, dunque, secondo il Herbart, considerarsi quali applicazioni pratiche della filosofia pratica: « l'etica col sussidio della psicologia e dell'esperienza, trova applicazione tanto allo stato quanto all'individuo, in ispecie alla gioventù » (44). « Le due parti applicate della filosofia pratica e cioè la politica e la pedagogia sono unioni (*Verbindungen*) della filosofia pratica generale con la psicologia; nell'ultima delle quali è già presupposta l'esperienza » (45). « Che Politica e Pedagogia siano affini, ha appena bisogno di essere detto. Da una parte la filosofia pratica indica ad ambedue il fine; dall'altra la psicologia indica ad ambedue i mezzi e gli ostacoli; senza filosofia pratica e psicologia ambedue non sono altro che *routine*, la quale, anche se imita grandi geniali artisti, non si eleva tuttavia a scienza universale » (46).

Anch'essa, dunque, secondo la mente di Herbart, sembra debba essere inclusa nell'ambito dell'Estetica; ed essendo, con la mediazione dell'etica e della psicologia, lo studio dell'applicazione dei principi e delle finalità etiche al dato, all'esperienza, alla vita, non può essere che una delle *Kunstlehre* e cioè di quelle scienze-tecniche « che indicano come, presupposta una materia determinata, possa venir formato mediante l'unione di elementi estetici un tutto che piaccia » (47). La pedagogia consisterebbe dunque, in quel complesso sistematico di « idee dedotte » risultanti dalla sintesi o collegamento « delle idee pratiche originarie », indicanti le finalità umane da raggiungere e su cui si

(42) *Ib.*, *Ibid.*, par. 105, pp. 128-129.

(43) *Ib.*, *Ibid.*, par. 106, p. 129.

(44) *Ib.*, *Ibid.*, par. 3, p. 16.

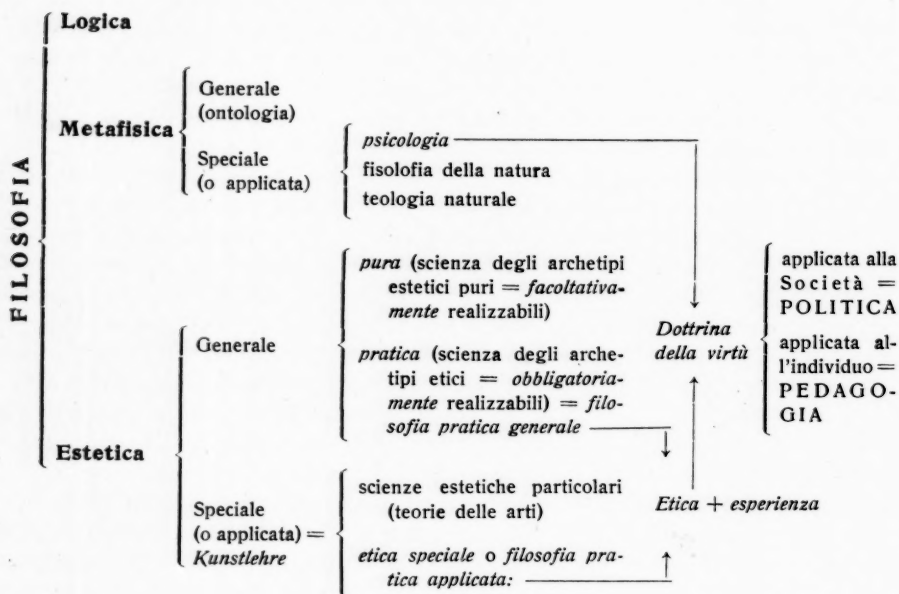
(45) *Kurze Encykl.*, par. 232, p. 340.

(46) *Ib.*, *Ibid.*, par. 234, pp. 347-348.

(47) *Introduz. alla filos.*, par. 81, p. 101.
Cfr. *Kurze Encykl.*, 11. Kap. *Von der Staatskunst* e 12. Kap. *Von der Erziehungskunst*.

devono modellare le particolari finalità educative (formazione del carattere morale e dell'interesse multilaterale), «collegate colla ponderazione dei limiti e dei sussidi umani» e cioè con le leggi psicologiche filosofiche, scientifiche e sperimentali che regolano il mondo delle rappresentazioni.

Ricapitolando, questo è il quadro entro il quale Herbart situa la pedagogia nella sua classificazione delle scienze filosofiche:



Rimane, però, ancora da determinare più precisamente il significato di questa ubicazione. Lo faremo seguendo Herbart nel suo tentativo (del resto solo abbozzato) di definire il contenuto, il tessuto di principi e di leggi che dovrebbero costituire il *corpus scientificum* proprio della pedagogia, soprattutto in rapporto alle due scienze filosofiche fondanti: l'etica e la psicologia.

III. - LA PEDAGOGIA-SCIENZA, DI FRONTE ALL'ETICA E ALLA PSICOLOGIA.

1) Pedagogia e filosofia in generale.

La sistemazione proposta nell'*Introduzione alla filosofia* sembra corrispondere alla posizione meno decisa, più oscillante, ma non meno definita nel suo orientamento sostanziale, della *Pedagogia generale*, anche se in questa è più viva e operante la preoccupazione esattamente contraria di accentuare la specificità epistemologica della pedagogia contro un suo assorbimento nella filosofia di marca idealistico-romantica. Questo e non altro deve essere, infatti, il signi-

ficato delle espressioni herbartiane che tendono a sganciare il più possibile la pedagogia da un infeudamento nella filosofia: *non riduzione della pedagogia nella filosofia, intesa come metafisica, nè come pura psicologia ed etica, ma instaurazione della pedagogia come scienza pratico-tecnica*, con un suo contenuto di principi e di leggi, con un suo oggetto proprio, nell'ambito di quelle scienze filosofiche pratiche che sono specificazioni dell'Estetica.

Al momento negativo dell'esclusione di una semplice identificazione si riferiscono le parole dirette contro il pericolo di una pedagogia filosofica aprioristica, costruita sul tipo della medicina-filosofica aprioristica dei Schellingiani. « La scienza medica è così debole che essa è ora il terreno favorevole sul quale lussureggiano rigogliose le più recenti fantasticherie filosofiche. La stessa sorte sarà riservata alla Pedagogia? Deve anch'essa diventare il trastullo delle sette, che, esse medesime trastullo del tempo, hanno da molto trascinato nel loro impeto i più alti valori, rispettando solo, in qualche modo, il mondo fanciullesco, perchè in apparenza inferiore al resto? Le cose sono giunte già a tal segno che i più intelligenti tra i giovani educatori, che si sono occupati di filosofia, e che ben comprendono che nell'opera dell'educazione non si deve rinunciare a pensare, giudicano naturalissimo sperimentare nell'educazione l'utilità pratica di tutta la flessibilità di una saggezza, in realtà troppo pieghevole, per costruire « apriori » i fanciulli affidati alle loro cure, migliorarli stenicamente, istruirli misticamente e, quando venga meno la pazienza, rinviarli come incapaci di subire l'iniziazione... *Sarebbe forse meglio per la Pedagogia che si applicasse, per quanto è possibile, a riflettere sui propri concetti e coltivasse di più un pensiero indipendente*: diverrebbe così il centro di una sfera di ricerche e non correrebbe più il rischio di essere retta da una potenza straniera come una lontana provincia conquistata. Possono nascere tra le scienze dei benefici rapporti solo quando ognuna cerca di orientarsi a modo suo e con la stessa energia delle vicine. Non deve dispiacere alla Filosofia se le altre scienze le si fanno incontro ringraziando; e, se non essa, ma almeno il pubblico filosofico del nostro tempo ha grandemente bisogno che gli si presentino dei punti di vista molteplici e vari dai quali egli possa volgere lo sguardo in tutte le direzioni » (48).

Pedagogia-scienza filosofica o no quella concepita da Herbart? Alla luce della classificazione dell'*Introduzione alla filosofia* ci sembra più convincente l'interpretazione di un coscienzioso studioso di Herbart, A. Saloni: « Confluendo l'istruzione educativa, come rappresentazione estetica del mondo, nella formazione del carattere, la scienza di essa, cioè la pedagogia, si ricongiungerà per il fine all'etica, che l'Herbart esplicitamente presuppone nella *Pedagogia generale*, richiamandosi più volte alla sua *Filosofia pratica* in corso di elaborazione. Quanto al metodo e ai mezzi, sarà la costruenda psicologia a indicarli, più tardi, crede l'Herbart, in modo ordinato e sistematico, per ora con i suoi criteri generali e singoli procedimenti ed osservazioni. L'opera così, avendo una relazione intima e vitale, ma piuttosto potenziale che attuata in modo completo,

(48) *Pedagogia generale, Introduz.*, par. 10-12, pp. 7-8. I corsivi sono nostri.

con un sistema filosofico in formazione, è naturale che, agli occhi dell'Herbart, apparisse come un sistema di idee per sè stanti, non asservite nè ad alcuna scuola filosofica, nè ad una esperienza insufficiente. Ma questa autonomia della pedagogia è in realtà, anche per l'Herbart, solo la necessaria distinzione che la riflessione opera fra le diverse attività dello spirito, la cui implicazione egli, pur mantenendo la distinzione, non potrà mai negare. Tutto si riduce, insomma, alla reiezione di una troppo facile ed immediata subordinazione della pedagogia a determinati sistemi filosofici, quale egli credeva di constatare appunto nell'idealismo trascendentale, i cui rappresentanti gli sembrava si ritenessero autorizzati ad improvvisarsi pedagogisti per il semplice fatto di possedere una filosofia » (49).

Concludendo: *antifilosofica* si può ritenere la pedagogia herbartiana, ma soltanto in senso storico contingente, e cioè soltanto nei riguardi di ogni filosofia che, come quella idealistica, implicitamente neghi un problema educativo-pedagogico nella sua individualità irriducibile e tenti di risolverlo nel problema filosofico in universale. *Filosofica*, invece, si può essa affermare, in quanto di fronte ad un sistema realisticamente preoccupato di salvare il fatto educativo e di interpretarlo nella sua concretezza, per la sua attuazione secondo le sue esigenze essenziali, non solo consente ma richiede di subordinare ad esso e di fondare in esso la deduzione dei suoi principi e delle sue leggi proprie, secondo la nota tesi herbartiana: « *La pedagogia come scienza dipende dalla Filosofia pratica e dalla Psicologia* ».

Questa fisionomia è, infatti, sostanzialmente conservata nella *Pedagogia generale* dedotta, come fa osservare anche (ci sembra giustamente) A. Saloni: L'Herbart « vuole "dedurre tutta l'educazione, come un compito, da principi filosofici". Anche molto più tardi, nella prima delle sue *Lettere sull'applicazione della Psicologia alla Pedagogia*, scrive: "Ella conosce la mia *Pedagogia generale*. Ella sa che il libro rimase incompiuto, perchè venne sì dedotto, come indica il titolo, dallo scopo dell'educazione, ma mancava della psicologia, che io per la prima volta allora ricercavo". Non vi è dunque alcun dubbio: nonostante le affermazioni apparentemente contrarie, che si trovano nella introduzione alla *Pedagogia generale*..., egli intese sempre la deduzione come subordinazione delle norme pedagogiche ai concetti della filosofia, la quale allora era per lui rappresentata specialmente dalla filosofia pratica... » (50).

« Ma il fatto che l'opera rassomigli talvolta ad un abbozzo o ad un edificio in costruzione, il quale lascia scorgere ora il nudo scheletro, ora alcune parti indistinte fra loro, ora altre in grado diverso vicine a compimento, e che non valga rimediare a ciò con l'estrinseco classificare e schematizzare, perseguito smaniosamente sino ai minimi particolari dell'attività educativa, non significa che non rimanga, nella sua sostanza, fedele all'assunto. La difficoltà di rendersi conto di ciò non deriva tanto dall'incompletezza in cui si trovava allora il sistema

(49) A. SALONI, G. F. Herbart. *La vita. Lo svolgimento della dottrina pedagogica*.

Firenze, La Nuova Italia, 1937, vol. II, pp. 18-19.

(50) *Ibid.*, pp. 89-90.

filosofico dell'Herbart, quanto dall'oscillazione in cui egli ha voluto sempre mantenersi, e non soltanto riguardo ai problemi pedagogici, tra una concezione genuinamente filosofica di essi ed una semplicemente empirica, elevandosi così talvolta a un loro ripensamento profondo, tal'altra invece rimanendo nella bassa e soffocante atmosfera della più pedantesca precettistica pedagogica... Certamente, ripugnava intimamente allo spirito dell'Herbart, sempre desideroso di conciliare i diritti dell'esperienza con quelli della speculazione, disgustato specialmente di quella forma estrema dell'idealismo, rappresentata dalla filosofia schellinghiana (la tanto spregiata "filosofia alla moda"), la quale, con grande disinvoltura, veniva applicata aprioristicamente alla soluzione di ogni genere di problemi, gli ripugnava il fare della sua pedagogia un'opera puramente speculativa, e perciò egli ha inteso ed applicato la deduzione in un senso limitato, lasciando il posto ad altri elementi che ne erano la più palese contraddizione. E siccome, quando in principio si sono fatte alcune concessioni all'empirismo, queste, se mantenute, finiscono per acquistar la prevalenza e spadroneggiare, così ci spieghiamo come, nella definitiva sistemazione che assunse la pedagogia herbartiana nel *Disegno di lezioni di pedagogia* (1833), il didattismo e l'astratta esperienza vi celebrarono i loro trionfi.

Ma in complesso, insistiamo, la linea generale della deduzione si conserva, nella *Pedagogia generale*, abbastanza chiara e diritta per un lettore non impaziente, anche se non pochi sviluppi particolari, dei punti di partenza molto remoti, in apparenza, dalla moralità rischiano di fargliela perdere di vista. Deduzione dunque spesso intenzionale, non saputa realizzare in una disposizione armonica e sistematica di elementi convergenti nel medesimo punto » (51).

2) *Pedagogia, etica, psicologia.*

È nota la tesi herbartiana che definisce il sorgere della pedagogia come scienza: « La pedagogia come scienza dipende dalla *Filosofia pratica* e dalla *Psicologia*. Quella ci indica il fine dell'educazione, questa il metodo, i mezzi e gli ostacoli. Con ciò è implicita la dipendenza della Pedagogia dall'esperienza, poichè da un lato la Filosofia pratica ammette d'essere applicata all'esperienza, dall'altro la Psicologia non solo deriva dalla Metafisica, ma anche dall'esperienza rettamente interpretata per mezzo della Metafisica. Ma la conoscenza puramente empirica dell'uomo non basta alla Pedagogia e tanto meno quanto più mutevole è un'epoca storica nei riguardi dei suoi costumi, delle sue abitudini e delle sue opinioni » (52).

(51) *Id.*, *Ibid.*, pp. 91-92.

(52) G. F. HERBART, *Disegno di lezioni di pedagogia*. Trad. Marpillero, Palermo, Sandron, part. 2, pp. 1-2. I corsivi sono nostri: « La psicologia e la filosofia della natura convengono in ciò, che entrambe contengono una parte *sintetica* ed una parte

analitica, senza che tuttavia queste parti si possano staccare del tutto l'una dall'altra. Poichè le due scienze sono sospese tra la metafisica generale e l'esperienza; da quella scaturisce la parte sintetica, e da questa l'analitica... » (*Introduzione alla filosofia*, par. 157, p. 249).

Questa tesi implica due affermazioni ben precise in Herbart :

1) *Soltanto l'apporto di una etica e di una psicologia scientificamente elaborate, anche se basate sull'esperienza, può garantire alla pedagogia il suo carattere scientifico.* Ciò risulta da inequivocabili esplicite affermazioni di Herbart : « Per l'educatore è tutto sapere come si determini in lui (=nell'educando) la cerchia dei pensieri (=psicologia); perchè i pensieri diventano sentimenti e questi alla loro volta principi e regole di condotta » (53). « La prima scienza dell'educatore, benchè non debba costituire tutto il suo completo sapere, dovrebbe essere una Psicologia nella quale si trovasse racchiusa a priori la totalità possibile dei moti dello spirito umano... Ma essa non potrebbe mai sostituire l'osservazione dell'educando » (54). Ma ancor più necessaria della psicologia scientifica e di osservazione è l'etica : « Quanto è maggiormente necessario il principio che io ho posto sin dall'inizio : che bisogna sapere ciò che si vuole conseguire quando s'intraprende l'educazione!... Bisogna che l'educatore abbia dinanzi lo scopo del suo lavoro come una carta geografica o anche, se è possibile, come la pianta di una ben costruita città » (55).

Tutto lo sforzo speculativo di Herbart in campo filosofico ebbe, del resto, come molla principale la preoccupazione di trovare in un'etica e in una psicologia rigorosamente scientifiche le basi incrollabili per la penetrazione e la direzione scientifica della attività educativa. Questo ideale egli persegue dal primo scritto *Ueber die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung* fino agli ultimi scritti *Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit Mathematik auf Psychologie anzuwenden* e *Briefe über die Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik*.

2) *L'apporto dell'etica e della psicologia fonda ma non esaurisce nè costituisce formalmente il contenuto della pedagogia, che è scienza a contenuto scientifico proprio.*

Anche se non esplicitamente formulata dall'Herbart, questa affermazione appare logicamente sgorgante da tutta la sua concezione della pedagogia. E' questo contenuto proprio caratteristico, infatti, che può definire il carattere della Pedagogia quale *Kunstlehre* o scienza tecnica o scienza applicata, collocata con un suo posto e un suo compito nel campo delle scienze estetiche e che giustifica il suo fondarsi sull'etica e sulla psicologia : sarebbe strano che Herbart identificasse l'edificio con le sue fondamenta (56).

(53) *Pedagogia generale* dedotta, *Introduzione*, par. 16, pp. 10-11. Le parentesi sono nostre.

(54) *Id.*, *Ibid.*, par. 14, p. 9.

(55) *Id.*, *Ibid.*, *Introduz.*, par. 15, p. 9.

(56) Nel *Disegno di lezioni di Pedagogia* questa distinzione appare chiaramente anche dalla sistemazione generale dell'opera, dove alle due parti fondamentali, la seconda, *Disegno di Ped. generale* e la terza, *Rami speciali della Pedagogia*, è fatta pre-

cedere la prima parte : *Del fondamento della Pedagogica* (etico e psicologico) : come del resto dichiara lo stesso Herbart nell'*Introduzione*, dove accenna ad una Pedagogia speciale, « quella forma d'esposizione, che esamina, successivamente, secondo le età dell'allievo, gli uffici dell'educatore », a cui « deve precedere la trattazione della Pedagogia generale, ordinata secondo i concetti fondamentali ». « Però — aggiunge l'H. — da prima bisogna porre il duplice fonda-

È chiaro, del resto, che come scienza filosofica, secondo Herbart, la pedagogia debba avere come suo compito specifico l'elaborazione, la deduzione di concetti propri. Lo dichiara esplicitamente Herbart stesso. Dopo aver insistito sulla necessità per l'educatore della conoscenza della psicologia e dell'etica (come abbiamo accennato precedentemente), egli continua: « *Con quale intenzione deve cominciare l'educatore la sua opera? Questa riflessione pratica, ma precedentemente dettagliata sino alle norme che noi dobbiamo scegliere secondo le attuali conoscenze acquisite, costituisce per me la prima metà della Pedagogia. In corrispondenza dovrebbe starvene una seconda in cui fosse spiegata teoricamente la possibilità dell'educazione, entro i limiti offerti dalla variabilità delle circostanze.* Ma questa seconda metà non è finora che un pio desiderio come la Psicologia che dovrebbe servirle di fondamento (57).

La Pedagogia, che « è la scienza di cui l'educatore si serve per proprio conto » (58) sembra, dunque, caratterizzarsi e contraddistinguersi dalle altre scienze per un duplice motivo, che determina anche la duplicità del suo contenuto e dei suoi fondamenti:

I. - Essa possiede un suo concetto proprio attorno a cui svolgere le proprie indagini, un oggetto che è *un fine* da definire e da raggiungere: *l'educabilità umana*, o « la possibilità di educare l'allievo » ossia « d'educare la volontà alla moralità », che dal lato epistemologico è anche il *principio* da cui con la collaborazione della Psicologia è possibile dedurre il tessuto dei concetti e delle leggi pedagogiche fondamentali.

« L'unità del fine pedagogico non può derivare dalla natura stessa della cosa perchè tutto deve procedere da questa sola idea: l'educatore rappresenta presso il fanciullo l'uomo futuro, perciò *egli deve prefiggere ai suoi sforzi quelle finalità che un giorno il fanciullo diventato adulto s'imporrà da sè e preparare il suo animo a seguirle nel futuro con facilità...* » (59).

« Il regno delle finalità future dell'alunno si suddivide subito in due parti: la prima comprende i fini puramente possibili ch'egli forse vorrà un giorno proporsi e seguire tanto quanto gli piacerà; la seconda, totalmente distinta dalla precedente, racchiude i fini necessari ch'egli non si perdonerà mai di aver trascurato. In una parola il fine dell'educazione si divide nei fini che dipendono dalla libera scelta (non dell'educatore, nè del fanciullo, ma dell'uomo futuro) e in quelli che sono determinati dalla moralità » (60).

« Il lato oggettivo di queste finalità non dipende che dalla libera scelta e non presenta dunque alcun interesse per l'educatore. *Solo il volere dell'uomo futuro, e per conseguenza il complesso delle esigenze che nel e per questo volere egli eleverà a suo riguardo, forma l'oggetto della benevolenza dell'educatore...* Ciò che ci interessa qui non è un certo numero di fini particolari (che del resto ci è

mento della Pedagogia, sia per mezzo della Filosofia pratica, sia per mezzo della Psicologia » (*Dis. di lez. di Ped., Introduzione*, par. 7, p. 4).

(57) *Pedagogia generale dedotta, Introdu-*

zione, par. 15, p. 10. I corsivi sono nostri.

(58) *Id., Ibid., Introduz.*, par. 16, p. 10.

(59) *Id., Ibid., Lib. I, c. II, par. 5, p. 31.*

(60) *Id., Ibid., Lib. I, c. II, par. 6, p. 32.*

impossibile conoscere in precedenza), *ma piuttosto nel suo insieme l'attività dell'uomo che si sviluppa, il 'quantum' della sua forza viva e della sua attività immediata*. Quanto più queste sono grandi, piene, estese, intimamente armoniose, tanto più sono perfette ed offrono sicurezza alla nostra benevolenza » (61).

Il fine proprio dell'educazione è, dunque, per l'Herbart, ben definito: la creazione nell'educando di un'energia volitiva intensa, stabilmente orientata, personale che gli permetta di raggiungere nella vita le sue finalità umane (distinzione tra le generiche ultime finalità umane di carattere etico e le specifiche finalità educative, strumentali rispetto a quelle).

Ma questo orientamento stabile deve avere una direzione ben definita, costruttiva, conforme alle esigenze dell'unità personale, da raggiungere necessariamente. Questa direzione è data dalla *moralità*. Il fine ultimo dell'educazione sarà quindi la formazione dell'uomo alla moralità, la formazione di un *carattere* morale, della personalità: portare l'alunno al « proponimento di dirigere la volontà secondo il giudizio morale ». « Se l'allievo ubbidisce a questo proponimento, in tale ubbidienza consiste la moralità » (62). « La virtù è il nome proprio del fine pedagogico nel suo complesso. Essa è l'idea della *libertà interiore* sviluppata e realizzatasi permanentemente in una persona. Ne deriva un duplice compito, poichè la libertà interna consiste in un rapporto tra due termini: il criterio morale e la volontà, e l'educatore deve curare di realizzare da prima ciascuno di questi due termini separatamente, affinchè possano poi associarsi in un rapporto costante... » (63).

Il fine ultimo dell'educazione è dunque, secondo l'Herbart, la formazione di una decisa permanente orientazione volitiva verso i valori morali; educazione è creazione dell'agire morale personale, e cioè dello *stabile agire consapevole e volontario secondo le esigenze morali*, è costituzione del *carattere*. E poichè, a rigor di termini, educazione simpliciter ed educazione morale secondo Herbart si identificano, lo scopo dell'educazione in genere come dell'educazione morale è « fare in modo che le idee del giusto e del bene divengano, in tutto il loro rigore e la loro purezza, gli oggetti reali della volontà, vegliare affinchè il mondo intrinseco ed effettivo del carattere, l'essenza intima della personalità, si determini in conformità di queste idee, ad esclusione di qualsiasi altra scelta arbitraria » (64).

Ma questa stessa finalità — per l'identificazione herbartiana di educazione ed istruzione — non può essere raggiunta se non con la mediazione di una finalità pedagogica strumentale, che Herbart chiama *la unimolteplicità o plurilateralità dell'interesse*. Essa è richiesta affinchè l'educazione si risolva precisamente nella formazione di quella complessa energia volitiva di autodeterminazione personale verso le libere scelte future (65). « La virtuosità particolare riguarda la

(61) *Id.*, *Ibid.*, Lib. I, c. II, par. 8, p. 32.

(62) *Disegno di lez. di Ped.*, par. 16, pp. 7-8.

(63) *Id.*, *Ibid.*, pag. 8-9, p. 5.

(64) *Pedagogia generale dedotta*, lib. I, c. II, par. 14, p. 35.

(65) Non bisogna — scrive Herbart — « perdere di vista i rapporti tra l'interesse unimolteplice e il carattere morale. Se la moralità non mette le sue radici nella cultura unimolteplice, allora si può in fin dei conti considerare la cultura morale come

libera scelta: la ricettività multipla al contrario, che non può risultare che da molteplici iniziative fatte con lo sforzo personale, è cosa propria dell'educazione. Quindi noi indichiamo come la prima parte del fine pedagogico la unimolteplicità dell'interesse, che bisogna distinguere da ciò che ne è l'esagerazione e cioè la molteplicità delle occupazioni... Interesse unimolteplice ugualmente ripartito. In questo modo noi arriviamo al significato dell'espressione corrente: sviluppo armonico di tutte le facoltà » (66). « Il fine ultimo dell'istruzione è posto nel concetto di virtù. Ma il fine prossimo, che deve assegnarsi all'istruzione specialmente se essa voglia raggiungere il fine ultimo, si può rendere con l'espressione: *plurilateralità dell'interesse* » (67).

Concludendo: fine dell'educazione è, dunque, mediante « il felice sviluppo dell'istruzione, realmente unimolteplice », arrivare a formare « la rettitudine del carattere », « la fermezza, la resistenza, l'invulnerabilità del carattere », « il vigore del carattere » (68), « la *motività* » del carattere, e cioè quell'atteggiamento per cui « l'uomo impara a determinarsi secondo motivi; impara ad ascoltare delle ragioni; in altre parole impara a coordinare ogni volta ai principi maggiori, che ha adottato, i principi minori offerti dal momento presente, e a mettere in pratica le conclusioni che ne risultano » (69).

II. - Essa ha un tessuto proprio di idee e di leggi dedotte dal fine ultimo e, subordinatamente, dal fine prossimo dell'educazione, in base alle conclusioni della psicologia e dell'esperienza: idee e principi e leggi che hanno precisamente lo scopo di illuminare e dirigere scientificamente l'attività educativa.

È assolutamente richiesto dalla complessità e importanza dell'educazione: « L'educazione richiede un'occupazione lunga, seria, che s'imprima profonda-

indipendente dall'istruzione » (*Pedagogia generale* dedotta, lib. I, c. II, par. 41, p. 41).

(66) *Ib.*, *Ibid.*, Lib. I, c. II, par. 9, p. 33.

(67) *Disegno di lezioni di Pedagogia*, par. 62, p. 34.

(68) *Pedagogia generale* dedotta, lib. II, c. VI, par. 28, p. 89.

(69) *Ib.*, *Ibid.*, Lib. III, c. I, par. 18, p. 94. Questa interpretazione della posizione herbartiana di fronte alla questione dei fini pedagogici ci sembra decisamente la più aderente ai testi. Così anche G. CALÒ: *Fatti e problemi del mondo educativo*. Pavia, Mattei Speroni 1911, p. 7: « Se l'istruzione ha per fine ultimo, mediato, la formazione del carattere morale, della persona, suo fine prossimo e immediato è però l'interesse: il che vuol dire che la funzione pedagogica ha degli scopi suoi propri diretti da raggiungere, i quali sono mezzi ai fini che sono stimati degni di essere conseguiti come costitutivi della personalità umana ». Ed aggiunge in nota nella stessa pagina: « Questo giova, secondo me, a dirimere la controversia tra

coloro che vedono nella pedagogia di H. una molteplicità di fini (Moller, Strümpell, Stoy, Waitz e, almeno nella *Pädagogik in system. Darstellung*, il Rein), e coloro (Ziller, Willmann, Just, Voigt, ecc.) che ci vedono invece un unico fine, la *Tugend*, la *Sittlichkeit*, la personalità etico-religiosa ».

Dello stesso parere è A. SALONI, o. c., vol. II, p. 17: « Il principio della massima universalità, ove convergono e si chiariscono tutti i singoli processi, è, nell'educazione, la formazione del carattere morale (moralità, aveva l'Herbart detto più semplicemente, ma più genericamente, nella *Rappresentazione estetica del mondo*). E qui sorge, per la dimostrazione dell'effettiva risoluzione nel fine, che tutti gli altri determina e da nessun altro è determinato, di ogni compito educativo, il problema fondamentale della pedagogia herbartiana. L'interesse, come fondamento di questa, sarà l'altro principio (fine prossimo), subordinato a quello supremo (fine remoto), che renderà possibile la mediazione tra il processo dell'istruire e quello della formazione morale ».

mente nell'animo e grazie alla quale una massa potente, omogenea e tuttavia articolata di conoscenze, di riflessioni e di sentimenti occupa il centro dell'animo con una tale autorità, con tali punti di contatto con quanto potrebbe aggiungervi il corso dei tempi, che niente le possa passare di fianco senza attirare la sua attenzione, nè alcuna nuova cultura di idee vi prenda piede, senza che le differenze che la separano dalla prima non siano totalmente scomparse » (70).

Questo lavoro impegnativo, queste complesse finalità da raggiungere esigono precisamente dall'educatore la conoscenza della psicologia. L'uso di essa per la soluzione del problema educativo, che è problema dei mezzi per il raggiungimento delle finalità educative, dà ragione del sorgere della pedagogia-scienza. « Per l'educatore è tutto sapere come si determini in lui (= nell'alunno) la cerchia dei pensieri; perchè i pensieri diventano sentimenti e questi alla loro volta principi e regole di condotta » (71). E con questo non siamo ancora entrati nel campo dell'azione educativa in atto. È essa che richiede l'aiuto della pedagogia. « *Concepire con questa concatenazione* (= quella indicataci dalla Psicologia, come appare da quanto è affermato da Herbart nelle righe immediatamente precedenti). *i particolari e l'insieme di ciò che si potrà presentare all'alunno e disporre nel suo animo; ricercare come si deve coordinare il tutto; in qual ordine occorre in seguito far succedere le differenti cose; come infine ogni elemento possa servire di base a quello successivo: ecco ciò che offre, con la trattazione di diversi soggetti particolari, un'infinità di problemi e fornisce all'educatore una materia immensa che gli permetterà di rivolgere costantemente la sua riflessione e il suo esame su tutte le conoscenze e tutti gli scritti che gli sono accessibili, come su tutti i lavori ed esercitazioni che egli dovrà far progredire senza interruzione. A questo riguardo noi abbiamo bisogno di un gran numero di monografie pedagogiche, cioè di guide per l'impiego di ogni singolo mezzo didattico » (72).*

Di tutti questi problemi educativi non si occupa, nè sul piano teleologico, nè, tanto meno, su quello metodologico, l'etica, intesa più universalmente a definire gli ideali di vita dell'uomo in quanto tale. Essa, direttamente (anche se il suo contributo è indispensabile per questa determinazione) non determina le finalità educative, nè la finalità suprema nè, tanto meno, quella strumentale, mediata. Ad essa interessa definire quale sia e come si determini la *rettitudine dell'agire* morale, ma non *se* e *come* questa si debba ottenere mediante l'acquisto di un carattere morale, con la plurilateralità dell'interesse, e con quali mezzi. Lo stesso è a dirsi della psicologia. In quanto il suo studio si rivolge obiettivamente a constatare il funzionamento del meccanismo delle rappresentazioni, alla sua misurazione, allo stabilire leggi di comportamento e di intensità, di durata, di azione e di reazione, essa rimane pura scienza speculativa, non si interessa dello sfruttamento pratico della conoscenza di queste leggi di comportamento, di azione e di reazione, per l'organizzazione dei mezzi per il raggiungimento delle finalità educative.

(70) Id., *Ibid.*, Lib. III, c. IV, par. 40, p. 114.

(71) Id. *Ibid.*, *Introduz.*, par. 16, p. 10.

(72) Id. *Ibid.*, *Introduz.*, par. 16, pp. 10-11. I corsivi e la parentesi (come quella della nota precedente) sono nostri.

Le due opere pedagogiche fondamentali di Herbart (più accentuato il carattere speculativo-etico della prima, più vistoso l'intervento della psicologia nella seconda) vogliono rispondere a questa unità e specificità di concezione. Vi è sempre conservato un nesso abbastanza intimo e cosciente delle diverse parti con il fine dell'educazione. Tutta la costruzione, poi, gravita con ordine che vuol essere sistematico intorno a tre concetti fondamentali, che Herbart ritiene direttamente compresi o indirettamente richiesti dalla realtà educativa: *Regierung, Unterricht, Zucht*: « del governo dei fanciulli, dell'istruzione, della cultura morale » (dal secondo si dirama in seno alla pedagogia « la dottrina dell'insegnamento, la così detta Didattica ») (73). Sono essi che danno all'edificio pedagogico la sua individualità, la struttura caratteristica, la fisionomia propria, nonostante l'affluire continuo in esso di elementi etici e psicologici e sperimentali.

Su queste basi e a queste condizioni la pedagogia herbartiana, almeno nelle intenzioni del suo fondatore, vuol definirsi come scienza, una scienza caratteristica, con una sua propria individualità ed un suo contenuto specifico caratteristico (74).

E questa concezione che la scuola herbartiana difenderà poi, soprattutto di fronte alla critica idealistica, sviluppando e chiarendo precisamente i due punti fondamentali indicati: esistenza di uno specifico irriducibile *problema educativo*, base e *campo* esclusivo e proprio e *inalienabile* di indagini di una scienza, la Pedagogia, distinta dalle scienze tributarie e fondanti.

Tra i numerosi rappresentati, scegliamo C. Calò, la cui posizione appare tra le più esplicitamente e linearmente formulate di fronte ad un non meno esplicito assalto critico, quello di un idealista, G. Gentile (75).

3. - SULLE ORME DI HERBART: GIOVANNI CALO'

I. - LA CRITICA DI GIOVANNI GENTILE.

L'opposizione gentiliana può sinteticamente formularsi in questi termini: — Una pedagogia che, come quella herbartianamente concepita, ha condizionata la sua scientificità dal suo fondarsi su due scienze-basi quali l'etica e la psicologia e, tuttavia, aspira ad un'esistenza propria, ad un suo contenuto scientifico

(73) *Disegno di lez. di Ped.*, par. 44, p. 22.

(74) « L'Etica presta e determina lo scopo per l'attività educativa, la Psicologia addita i mezzi e le vie da seguire tanto per fare il bene quanto per ischivare il male. Tutto ciò però non costituisce ancora l'idea propria, il contenuto proprio della Pedagogia. Questa disciplina come idea e come fatto proprio si riassume, secondo Herbart, nei tre fondamentali concetti del reggere, dell'istruire e dell'educare (*Regierung, Unterricht, Zucht*), partizione, su cui insiste

Herbart, e su cui, secondo me, fanno sempre bene ad insistere gli attuali suoi discepoli » (N. FORNELLI, *La Pedagogia secondo Herbart e la sua scuola*, Roma, Tip. della R. Accademia dei Lincei 1886, p. 22).

(75) Ne lo scritto: *Del concetto scientifico della pedagogia*, in: *Rendiconti dei Lincei. Sez. di scienze morali, storiche e filologiche*, 1900. Serie V, 9, ristampato nel vol. *Educazione e scuola laica*. Firenze, Vallecchi 1927.

irriducibile a quello delle due scienze fondanti, si trova nell'alternativa ineludibile o di rinunciare alla sua scientificità, conservando la distinzione dall'etica e dalla psicologia (la distinzione infatti le impedirebbe di far propria la scientificità di quelle) oppure di rinunciare alla sua distinzione riducendosi all'etica ed alla psicologia e salvando così la sua scientificità, che si identifica così con quella del sapere etico e psicologico. In breve: la posizione herbartiana, che vuol difendere insieme la scientificità della pedagogia e la sua irriducibilità all'etica e alla psicologia, si rivela contraddittoria, assurda.

Conclusione: dato il carattere di distinzione e di irriducibilità che Herbart vuol rivendicarle, la sua pedagogia non è scienza. Non esiste una pedagogia che non sia filosofia dell'educazione.

Ciò appare chiaramente, secondo il Gentile, da un rapido esame dei rapporti tra pedagogia ed etica e psicologia.

Di fronte all'etica la pedagogia non potrà distinguersi se non in quanto, mentre quella è costituita da leggi necessarie, da imperativi categorici, determinanti un *fine necessario* da raggiungere, essa sia costituita invece di leggi, di imperativi ipotetici, aventi per oggetto i mezzi utili al raggiungimento di quel fine necessario. « Ammessa, come deve ammettersi la finalità etica della pedagogia, voluta da Herbart, questa, dal punto di vista herbartiano, sarà una tesi di etica e non di pedagogia. Alla quale non spetta già di dire all'educatore che egli deve rivolgere l'opera sua alla virtù, e promuovere nell'alunno l'idea dell'interna libertà; bensì di additare in che modo gli conviene di comportarsi, per raggiungere cotesta meta. Fatta la virtù scopo, l'educazione non è se non mezzo; e dell'educazione deve occuparsi la pedagogia, cioè di cotesto mezzo: esibendo perciò ciò che è utile, non ciò che si deve fare. Errore pedagogico è, volendo arrivare alla virtù, prendere una via che conduce al vizio; non prendere questa via, quando si volesse proprio giungere a quell'altra mèta. Che in tal caso si commetterebbe un errore morale, una colpa; ma la pedagogia — se non è una cosa stessa con l'etica — non avrebbe da vedervi. Il ladro che si prefigge come fine nell'educazione dei propri figli, che questi imparino il mestiere paterno, e vi riesce sì bene da servirsene poi felicemente come strumenti sicuri delle sue rapine, sarà moralmente colpevole, ma nessun Herbart potrà addebitargli errori di pedagogia » (76).

Volendosi distinguere dall'etica, da cui riceve i propri fini, la pedagogia herbartiana rimarrà confinata alla ricerca dei mezzi. Ma allora non si può chiamare l'etica base della pedagogia, nè essa potrà comunicare a questa la scientificità nel campo teleologico, ma si ridurrà ad esserne, come di ogni altro sapere umano, la regolatrice suprema. « La pedagogia insomma può avere bensì dei presupposti etici, ma i presupposti non sono la scienza » (77). Non dovrà quindi aspirare a nessuna scientifica assolutezza nel campo delle finalità. La pedagogia herbartiana sarà costretta a rimanere pura tecnica psicologica utilizzabile per il raggiungimento di qualsiasi finalità, moralmente positiva o no: questo non può interessarla in quanto pedagogia.

(76) G. GENTILE, o. c., pp. 11-12.

(77) *Ib.*, *Ibid.*, p. 12.

Ma la stessa argomentazione si può rifare secondo Gentile, a proposito dei rapporti tra la pedagogia, herbartianamente concepita, e la psicologia. Il volerle tenere distinte torna tutto a scapito della pedagogia, che vede volatizzarsi automaticamente il suo contenuto proprio e la sua scientificità mano mano e nella proporzione in cui essa vuol affermarsi distinta. Non si vede, infatti, secondo il Gentile, come la pedagogia, quale scienza dei mezzi per il raggiungimento dei fini educativi, possa rivendicare un contenuto scientifico proprio, se le si sottrae, perchè appartenente ad altra scienza, tutto il tessuto scientifico delle leggi psicologiche. Poichè se l'educazione si svolge mercè il meccanismo delle rappresentazioni, « è chiaro che, dove la morale non segnava alla pedagogia più che la mèta, la psicologia le segna proprio la via. Parrebbe quindi che psicologia e pedagogia si riducessero ad una stessa scienza » (78).

In conclusione: « L'Herbart non dimostrò punto perchè e in che modo dovesse concepirsi la pedagogia in quanto scienza. E le difficoltà latenti nel concetto che egli ne diffuse hanno impedito una netta determinazione del preciso ufficio della pedagogia e delle sue attinenze con le altre scienze dello spirito. S'è continuato a ripetere che essa è una scienza, perchè solidamente fondata sulla psicologia; ma viceversa la psicologia è rimasta psicologia e i pedagogisti, persuasi che la materia che essi debbono elaborare, dev'essere pur qualcos'altro, non trovano ancora la loro scienza o almeno il punto d'appoggio della tesi, a cui attribuiscono carattere scientifico » (79).

II. - PRECISAZIONI E INTEGRAZIONI DI G. CALÒ.

Dalla critica gentiliana e dall'esame stesso della posizione herbartiana emergano soprattutto due elementi da focalizzare: 1) È possibile dare alla pedagogia un suo oggetto, un campo esclusivo di indagini? 2) L'edificio scientifico che per ipotesi si potesse costruire su questa base è irriducibile alla psicologia e all'etica, che ne sono tuttavia gli strumenti essenziali di penetrazione scientifica e la condizione stessa della scientificità di quella penetrazione?

Il pensiero di G. Calò si muove esattamente intorno a questi due poli, sui quali egli imposta e risolve il problema della pedagogia.

Ammissa la distinzione tra scienze teoretiche e scienze pratiche, secondo che il loro contenuto scientifico sia o non sia formalmente in funzione della direzione dell'azione, e posta la pedagogia tra le seconde, egli si propone espli-

(78) Id., *Ibid.*, p. 15.

(79) Id., *Ibid.*, p. 15. Cfr., per es., anche L. VENTURA, *Esiste la pedagogia?*, Milano, Soc. ed. Dante Alighieri 1920, p. 186: « La pedagogia non è scienza derivata, come pretendeva l'Herbart e gli herbartiani, perchè se il fondamento di essa è la psicologia e l'etica, qual è l'*organismo* di scienza che (per quanto derivata) resterebbe in ultima analisi alla pedagogia? Infatti non si dovrà negare che se una qualcosa si dice scien-

za, questa pur deve possedere alcun che di suo, per quanto poco, giacchè scienza significa *organismo*, *sistema* di leggi. Ora, dov'è questo sistema, sia pur ristretto, di leggi pedagogiche? O bisogna dire che queste leggi sono mutate dalle altre scienze e la pedagogia non fa che applicarle? E allora si scende al concetto che essa non è altro che qualcosa di *parassitario* (la pedagogia che vive a spese altrui) o al concetto empirico di pedagogia *arte* ».

citamente il problema: « È possibile distinguere il contenuto della scienza pedagogica da quello di qualsiasi altra scienza dello spirito? In altri termini, ha essa per suo oggetto un complesso di fatti e di leggi che rappresenti qualcosa di specifico, di differenziato e di relativamente autonomo rispetto agli altri domini del sapere, senza di che ogni scienza non può non ridursi a un accozzo di conoscenze empiriche o a un capitolo, a un frammento di un'altra scienza qualsiasi? » (80).

La tesi sostenuta da G. Calò è quella herbartiana.

Risponde infatti: « L'opinione più giusta è quella che fa capo all'Herbart e che considera la pedagogia come una scienza fondata da una parte sulla psicologia, che le conferisce la conoscenza dei mezzi, dall'altra sull'etica, che le dà la conoscenza dei fini... Non si vede infatti come altrimenti la pedagogia possa aspirare ad essere scienza se non uniformandosi da una parte alle leggi messe in luce dalla psicologia e dall'altra ai principi e agli ideali messi in luce dalla scienza etica. Il che non vuol dire ch'essa s'identifichi nè colla psicologia nè coll'etica. La psicologia ci dà i fatti e le leggi del mondo psichico, considerando quest'ultimo come oggetto di conoscenza, nel suo meccanismo di cause e d'effetti, nei suoi caratteri qualitativi e nel suo sviluppo: la pedagogia assume tali fatti e tali leggi come mezzi più o meno artificialmente. E così l'Etica studia i principi della vita morale e i prodotti dell'attività etica nel mondo subiettivo e in quello obiettivo, storico-sociale; la pedagogia assume tali principi e tali prodotti come norme direttive e come fini ultimi da raggiungere, non dà essa le norme, non fa essa l'analisi, la scienza, la critica della coscienza morale. Il campo proprio della pedagogia è dunque la considerazione delle leggi psichiche individuali e sociali sotto l'aspetto strumentale, cioè come mezzi al conseguimento dei fini che l'Etica impone alla pedagogia. E la pedagogia può ricercare scientificamente tali rapporti strumentali sia in base all'esperienza sia in base alla considerazione della natura propria dello spirito, delle sue funzioni fondamentali, del suo sviluppo storico, ecc.

Tale concezione della scienza pedagogica è stata in realtà la più feconda per i suoi progressi, che sono un merito della seconda metà del secolo XIX... » (81).

1) La pedagogia ha un suo campo specifico di indagini: l'*educazione*. L'educazione — insiste G. Calò — è, di fronte ai fenomeni analoghi dell'accrescimento, dell'allevamento e dell'addomesticamento, un fatto esclusivamente umano e ben definito nella sua realtà, che non si determina sufficientemente con il richiamo al concetto di perfezionamento, in genere. Si deve difatti distinguere il concetto generico di educazione-perfezionamento dal concetto proprio e stretto di perfezionamento educativo. « In un senso largo, essa è lo sviluppo e perfezionamento continuo dell'individuo umano dalla nascita fino alla morte: sviluppo e perfezionamento che si compie attraverso esperienze di tutti i generi, sia per

(80) G. CALÒ, *Fatti e problemi del mondo educativo*, Pavia, Mattei Speroni 1911, p. 4.

(81) Id., *Ibid.*, pp. 8-9.

le forze interne dell'anima che vanno a poco a poco rivelandosi e svolgendosi secondo certe leggi, sia per il contatto con tutta quanta la realtà. In tal senso, tutto ciò che cade nell'esperienza, tutto ciò che agisce sopra di me, entra nella storia della mia vita, fa parte della mia educazione: il tramonto che osservo in questo momento non meno della lezione che ho ascoltato in classe, l'infredatura che mi sono preso in seguito a una passeggiata non meno della parola di mio padre che mi rimprovera o mi dimostra in che ho mancato a un dovere. Ma è chiaro che la pedagogia non può essere una storia dello sviluppo dell'individuo, nel quale entrano... elementi innumerevoli che sfuggono all'azione e all'intenzione dell'uomo » (82).

« In un senso stretto » l'educazione è « *quello che l'uomo può fare per l'uomo, finchè questi non sia giunto al possesso delle sue facoltà...* » e cioè fino al « *momento in cui l'individuo, avendo sviluppato sufficientemente le sue facoltà, essendo diventato consapevole di sè, dei suoi doveri, essendosi formato un ideale di vita, potendo fidare nelle sue forze, non ha più bisogno d'essere diretto da altri* »; in stretto senso dunque, l'educazione è sviluppo spirituale promosso, però, in maggiore o minor misura, intenzionalmente da uno spirito già formato, implica cioè un RAPPORTO EDUCATIVO. Sicchè, se subiettivamente, cioè dal punto di vista dell'educando, essa è processo di sviluppo e di formazione, obiettivamente essa è azione d'uno spirito formato che cerca trarre a sè, cioè fino al livello della maturità spirituale, uno spirito non ancora formato » (83).

Educazione, definita nel suo senso proprio e caratteristico, è, quindi, « il complesso d'azioni mediante le quali gli adulti, in quanto personalità etiche, promuovono, direttamente o indirettamente, lo sviluppo e il perfezionamento delle facoltà d'un individuo umano avendo di mira, come scopo ultimo, la formazione in lui del carattere morale » (84). E così definita, è innegabile che essa costituisca un problema peculiare e specificamente distinto da altri, sia etico che psicologico. La sua importanza nella storia umana, poi, implica l'esigenza di una sua penetrazione scientifica, della sua realtà totale, staticamente e dinamicamente considerata. È essa che sta alla base del sorgere della pedagogia.

(82) G. CALÒ, *L'educazione degli educatori*, Firenze, Perrella 1920, vol. I, pp. 27-28. Su questo concetto generico di educazione è, invece, imperniata, per es., la concezione della pedagogia di G. DELLA VALLE, per il quale il concetto di pedagogia come « scienza ed arte dell'educazione infantile e dell'istruzione elementare, come molti a torto si ostinano a ritenere, attardandosi in vecchi pregiudizi e in formule antiquate » (*Le leggi del lavoro mentale*, Torino, Paravia 1910, p. 66) è assolutamente superato. Poichè, « non è il fanciullo il soggetto del processo educativo, ma l'uomo nella sua integrità psicologica e morale, in qualunque età, in qualunque condizione sociale, in qualunque arte, mestiere, professione; perchè non esiste età in cui l'uomo

non sia capace di evoluzione intellettuale ed etica, sia mediante lavoro compiuto da solo, sia per mezzo della collaborazione di altri individui ». La « Pedagogia scientifica » totale, allora, comprende non solo l'indagine del lavoro che si compie nella scuola di ogni grado, ma anche di quello che ferve nei gabinetti scientifici, negli uffici amministrativi, nei Tribunali, nelle banche. Essa studia il vastissimo campo delle funzioni psichiche agenti verso un fine che abbia comunque valore, ed equivale a « Scienza dello sviluppo umano » solo ed appunto perchè lo sviluppo dura quanto dura la vita umana, e perchè non si ha sviluppo senza lavoro » (*ibid.*).

(83) *Id.*, *Ibid.*, p. 28. Il corsivo è nostro.

(84) *Id.*, *Ibid.*, vol. I, p. 38.

2) Ma sorge allora l'ulteriore problema: la pedagogia è una scienza a sè? Se, cioè, la penetrazione scientifica dell'educazione è assicurata alla pedagogia dal suo fondarsi sull'etica e sulla psicologia, rimane ancora alla pedagogia un contenuto scientifico di sua esclusiva proprietà?

La risposta di Calò, in base ad una analisi dei rapporti tra pedagogia da una parte ed etica e psicologia dall'altra, è decisamente affermativa.

« Herbart ritiene che, poichè la pedagogia riceve i suoi fini dall'etica, il carattere di *scienza*, per questo rispetto, si comunica legittimamente dall'etica alla pedagogia » (85), senza tuttavia che la pedagogia si identifichi senz'altro con l'etica.

Ed infatti: Herbart — ci dice Calò — « non s'è mai sognato di dire che la posizione del fine morale sia di spettanza della pedagogia come tale — anzi! — e che da ciò derivi il carattere di scienza » (86).

« Che cosa intende dire Herbart, in fondo? Che l'educazione è una forma d'attività pratica distinta — sebbene non indipendente — da quella etica, in quanto la prima implica un momento eteronomico: e non può non implicarlo, dal momento ch'essa parte dalla natura e vuol arrivare alla costituzione dello spirito (non intesi, si comprende bene, *natura* e *spirito* in senso hegeliano). Il fatto, poniamo, dell'insegnare qualcosa, è certamente un fatto che deve avere, direttamente o indirettamente, un fine morale, ma non è in se stesso, puramente e semplicemente, un fatto etico: nè il modo com'io posso far entrare quella verità nello spirito di quel tale allievo costituisce o rappresenta una legge morale » (87). La pedagogia risponderebbe quindi ad un problema ben distinto dal problema etico: e cioè al problema del *come* un uomo formato possa collaborare con un altro uomo non ancora formato perchè questi realizzi il suo carattere *morale*.

E d'altra parte, — continua Calò — « l'importante è che distinzione non implica indipendenza. Se così fosse, la pedagogia potrebbe avere un fine qualunque: il che vuol dire che potrebbe contenere tanti metodi e tante leggi, tra sè incoordinabili e repugnanti, quanti i fini ch'essa potesse assegnarsi: non sarebbe dunque, per questo rispetto, una scienza, perchè le mancherebbe una determinata e determinabile concezione del fine rispetto a cui le sue leggi potessero essere stabilite e ordinate fra loro. E d'altra parte, se l'etica stessa non fosse una scienza, capace di darci delle norme assolute, dei principi certi intorno al bene, la pedagogia, pur concepita, per il suo fine, dipendente dall'etica, non sarebbe affatto una scienza. In questo senso dice l'Herbart, e con tutta ragione, che l'etica comunica alla pedagogia il suo carattere di scienza » (88). E così, la verità o meno di una pedagogia sarebbe perciò sempre affidata, nella sua parte teleologica, al giudizio di un'etica. Tra le pedagogie formatrici di ladri o di rivoluzionari, sarebbe più propriamente pedagogia solo quella « scienza, che consiste nella determinazione, fatta in base alla natura umana, dei metodi con-

(85) *Fatti e problemi*, p. 29.

(86) *Fatti e problemi*, p. 29.

(87) *Id.*, *Ibid.*, pp. 29-30.

(88) *Id.*, *Ibid.*, p. 30.

ducenti a quei fini che, fra tutti i possibili fini della attività umana, sono considerati morali e perciò obbligatori» (89).

Concludendo: tra etica e pedagogia il rapporto è di *distinzione* (per la distinzione di problematica e di contenuto) e, insieme, di *subordinazione* necessaria di questa a quella.

Analogamente viene delimitato il territorio proprio della pedagogia di fronte alla psicologia.

Se il problema pedagogico è essenzialmente *problema di mezzi* per il raggiungimento di fini (le finalità educative), precisamente per questo sostanziale punto di vista si definisce il territorio specifico della pedagogia nei riguardi della psicologia, dalla quale pure scientificamente dipende: infatti, « la psicologia-scienza è necessaria, ma non sufficiente alla pedagogia-scienza. Data *soltanto* la conoscenza delle leggi psicologiche, è evidente ch'io potrò applicarle in una direzione qualsiasi e avrò così un'infinità non unificata e non unificabile di metodi, che avranno il punto di partenza scientificamente determinato, ma non costituiranno in sè una scienza, perchè privi di un principio *finale* che dia loro un senso. Ma appunto perciò Herbart considera psicologia ed etica come *indissolubilmente* congiunte nella costituzione di una scienza pedagogica » (90).

La psicologia infatti ci offre solo descrittivamente, obiettivamente « i fatti e le leggi del mondo psichico, considerando quest'ultimo come oggetto di conoscenza, nel suo meccanismo di cause e d'effetti, nei suoi caratteri qualitativi e nel suo sviluppo » (91). La pedagogia, invece « assume tali fatti e tali leggi come mezzi più o meno adatti allo sviluppo psichico determinabile in una data direzione più o meno artificialmente » (92), e precisamente nella direzione segnata dalle norme direttive e dalle finalità pedagogiche da raggiungere, da essa elaborate alla luce dell'etica.

Il che non significa — osserva Calò — che « psicologia + etica diano la pedagogia, perchè io posso avere la conoscenza scientifica delle leggi psicologiche e la conoscenza scientifica delle leggi e degli ideali morali senza essere con ciò in possesso di neppur una legge pedagogica: nella determinazione d'un metodo saranno sempre implicate una o più leggi psicologiche e, se pur indirettamente, la nozione d'un fine o d'una legge morale, ma non vi troveremo mai soltanto questo, bensì ancora la maniera speciale onde quella legge o quelle leggi psicologiche assumono valore e significato strumentale rispetto a quel fine » (93).

In questo precisamente consisterebbe la novità scientifica della pedagogia. In quanto scienza pratica e cioè scienza che ha come *oggetto proprio* « la stessa attività pratica dell'uomo » e le leggi secondo cui essa si esplica in vista di certi fini ed è capace di conseguire certi risultati » (94), essa opera la sintesi scientifico-pratica dei dati dell'etica e della psicologia per la direzione del *fare* educativo. « Non pone essa stessa le norme morali, ma le presuppone, come non

(89) *Id.*, *Ibid.*, p. 31.

(90) *Id.*, *Ibid.*, p. 32.

(91) *Id.*, *Ibid.*, p. 9.

(92) *Id.*, *Ibid.*, p. 9.

(93) *Id.*, *Ibid.*, p. 33.

(94) *L'educazione degli educatori*, vol I, p. 46.

pone le leggi psicologiche (il dato), ma le presuppone. Presuppone tutto ciò senza esservi *sic et simpliciter* riducibile » (95). « Il campo proprio della pedagogia è dunque la considerazione delle leggi psichiche individuali e sociali sotto l'aspetto strumentale, cioè come mezzi al conseguimento dei fini che l'Etica impone alla pedagogia » (96). Appunto perchè la pedagogia dipende dalla Etica e dalla psicologia « e applica le leggi dell'una e dell'altra, e cerca di far servire quelle della prima ai fini imposti dalla seconda, essa si chiama anche *scienza pratica applicata* » (97). Essa è precisamente « *la scienza che studia le leggi secondo le quali deve esercitarsi l'attività dell'educatore per svolgere le facoltà dell'individuo non ancora formato e per dirigerle al supremo fine educativo* » (98).

4. — ISTANZE CRITICHE E PROSPETTIVE DI COSTRUZIONE

È possibile, rimanendo nella posizione herbartiana o, meglio, procedendo nella direzione più che altro intuita che definita e dimostrata, della fondamentale tesi herbartiana e alla luce delle essenziali chiarificazioni di C. Calò, risolvere il problema epistemologico della pedagogia?

A noi sembra di sì. E in questo senso, al di là delle unilaterali posizioni idealistica, positivista, ecc. ci sembrano già decisamente avanzati studiosi e pedagogisti contemporanei, anche in Italia, quali G. Resta (99), M. Casotti (100), C. Leoncio da Silva (101), D. Morando (102), V. Miano (103), V. Sinistrero (194) ed altri (105).

(95) *Fatti e problemi...*, p. 33.

(96) *Id.*, *Ibid.*, p. 9.

(97) *L'educazione degli educatori*, vol I, p. 57.

(98) *Id.*, *Ibid.*, p. 46.

(99) G. RESTA, *I problemi fondamentali della pedagogia*, Milano-Roma, Soc. Editrice Dante Alighieri 1911.

G. RESTA, *Filosofia dell'educazione*, Padova, Cedam 1943.

(100) M. CASOTTI, *Pedagogia generale*, 2 voll., Brescia, Morcelliana 1947. Cfr. specialmente vol. I, cap. I: *La pedagogia come scienza e come arte* (pp. 7-27) e cap. II: *Concetto dell'educazione* (pp. 29-41).

M. CASOTTI, *Carattere della pedagogia*, in « *Supplemento pedagogico* » (di « *Scuola italiana moderna* »), serie X (1948-49), n. 1, pp. 7-11; *Sulla problematica dell'educazione*, *Ibid.*, n. 2, pp. 113-126; *Dell'idealismo e della Scolastica*, *Ibid.*, n. 3, pp. 229-239; *La pedagogia è una scienza pratica?*, *Ibid.*, serie XI, n. 1, 1949, pp. 3-8; *Pedagogia e metafisica*, in *Rivista di filos. neoscolastica*, 1949, pp. 137-152.

G. CATALFAMO-M. CASOTTI, *Carattere della pedagogia. Un « salto qualitativo »?* in « *Suppl. ped.* », serie XI (1949-1950), n. 2, pp. 171-173. Cfr. G. CATALFAMO, *La crisi*

della Pedagogia e i suoi critici, in « *Teoresi* », III (1948), pp. 173-179.

(101) C. LEONCIO DA SILVA, *Pedagogia speciale pratica. L'educando*. Torino, S.E.I. 1948; *Il fine dell'educazione secondo i principi di S. Tommaso*. Estratto da « *Salesianum* », IX (1947), n. 2. Torino, Scuola Tipografica Sales.; *Conoscenza e fondamenti del problema educativo*, ediz. litogr., Torino, Gili, 1945.

(102) D. MORANDO, *L'autonomia della Pedagogia*, in « *Rivista rosminiana* », 1950, pagine 1-15.

(103) V. MIANO, *La pedagogia nell'insieme delle scienze dell'uomo*, in « *Suppl. ped.* », serie XI (1949), pp. 9-14.

(104) V. SINISTRERO, *La « Pedagogia » di Carlos Leoncio da Silva, S. D. S.*, in « *Salesianum* », X (1948), p. 242-256.

(105) A questa stessa posizione ci sembra possa essere sostanzialmente ricondotto, a certe condizioni, l'acuto e originale studio di T. DEMARIA, *La pedagogia come scienza dell'azione*, in « *Salesianum* », XI (1949), pp. 206-230.

Sulla stessa linea tradizionale si pone anche P. G. CALÀ-ULLOA, *Il concetto della pedagogia alla luce dell'aristotelismo tomistico*, in « *Sapienza* » 1950, pp. 28-45.

Della soluzione da essi prospettata intendiamo offrire qualche lineamento in brevi note conclusive, con lo scopo di dare più che la esauriente dimostrazione di una tesi, l'indicazione sommaria di punti nevralgici di una costruzione, l'abbozzo di un quadro che ci sembra il più esatto.

Lo faremo proponendo, successivamente, la soluzione di quattro questioni fondamentali, nelle quali ci sembra compresa nel modo più semplice e nello stesso tempo più corretto ed adeguato la complessa problematica epistemologica della pedagogia:

- 1) Esiste un problema educativo *specifico irreducibile* ad altri problemi?
- 2) *Di che natura* è portata è esso e quali esigenze presenta per una integrale soluzione?
- 3) Esiste una *soluzione scientifica* del problema educativo (probl. dell'azione educativa) e quale ne è la struttura generale?
- 4) Come si definisce nella sua natura e nella sua struttura, nell'ambito della soluzione complessiva e integrale del problema educativo, una pedagogia quale *scienza poetica dell'educazione*?

I. - IL PROBLEMA EDUCATIVO.

Se per l'esistenza della pedagogia genericamente intesa (concepita anche solo come critica della pedagogia, come epistemologia pedagogica) basta che esista un qualsiasi problema circa l'educazione (per es. anche solo il problema se abbia un senso determinato parlare di un fenomeno cosiddetto educativo), per rispondere alla nostra più precisa questione è necessario che di esso si stabilisca pregiudizialmente l'eventuale esistenza specifica, il senso caratteristico e proprio, il contenuto e problematicità irreducibile.

È infatti profondamente decisiva la diversità di estensione e di senso che esso assume nella presentazione dei vari pensatori o concezioni pedagogiche, come per es. in quella di G. Calò che pone la distinzione di educazione in senso largo e educazione in senso proprio e in quella di G. Gentile, dove addirittura si arriva a concepire tutta la realtà (che è sviluppo, farsi dello spirito) come educazione. Ed è pure diversa la problematica che l'educazione impone se la si considera in un senso molto parziale, come problema della scuola, oppure se la si riguarda nel suo aspetto filosofico di interpretazione gnoseologico-metafisico-psicologica e di valutazione etica oppure, come avviene più frequentemente, nel suo aspetto tecnico. È diverso parlare di educazione quale « perfezionamento » dell'uomo, genericamente concepito, « sviluppo autonomo » comunque e in qualunque situazione ed età e parlarne quale perfezionamento ottenuto nello specifico rapporto dell'uomo maturo che agisce sull'uomo in formazione per provocarne la intrinseca maturazione delle facoltà, ecc.

Tra la Didattica di Comenius e quella di O. Wilmann e le moderne didattiche o metodiche-tecniche, tra il Sommario di pedagogia di Gentile e la scienza dell'educazione di Ardigò... è notevole la differenza, già e anzitutto (se non esclusivamente) perchè è spesso radicalmente diversa la concezione del pro-

blema educativo che tali sistemazioni più o meno filosofiche e più o meno scientifiche si propongono di risolvere.

È dunque vero che dimostrare *se e come esista un problema educativo irriducibile e determinato* è il necessario presupposto di ogni soluzione del problema *se e come esiste la pedagogia* o, meglio, *se e come si costituisca dal lato epistemologico quel complesso conoscitivo* che vuole razionalmente risolverlo.

Orbene, a questo proposito, alcuni capisaldi sembra si debbano ritenere acquisiti dalla riflessione filosofico-pedagogica:

1) Il problema educativo sorge da un *fatto* innegabile, il fatto storicamente e sociologicamente inobliabile (e che filosoficamente e teologicamente approfondito dimostra di affondare le sue radici in una più generale situazione di perfettibilità, di sviluppabilità) che l'essere umano non nasce perfetto, totalmente compiuto, nè fisicamente nè tanto meno psichicamente, anche se dotato dei suoi costitutivi essenziali. Solo un notevole sforzo gli consentirà di arrivare alla sua maturazione fisica, e psichica sensitivo-spirituale (intellettuale, volitiva, sentimentale) e cioè alla conquista di una sua propria personalità coscientemente e liberamente operante secondo finalità e ideali riflessamente conquistati.

2) Non meno innegabilmente — *di fatto* (ed anche di esso dà una chiara giustificazione la filosofia e la teologia) — questo sviluppo è caratterizzato dal suo farsi necessario e imprescindibile in un rapporto a due: in un rapporto in cui l'essere umano ancora funzionalmente imperfetto si svolge verso la sua maturazione funzionale per l'opera collaborante e stimolante di un'altra persona umana formata e matura. Questo rapporto assume la sua figura tipica nell'istituto necessario e naturale (sia dal punto di vista della formazione fisica che dello sviluppo psichico e spirituale) della *famiglia*, forma primigenia di educazione, di cui le altre forme sociali non sono che un complemento, un'aggiunta e un aiuto. Il problema educativo diventa allora problema del *che cosa* e del *come* l'essere umano adulto deve e può fare perchè questo influsso sia massimamente e il più saggiamente e fecondamente possibile effettivo.

3) Questo specifico rapporto a due ha, dunque, un proprio particolare scopo che non è immediatamente quello di portare o di accompagnare l'uomo immaturo fino al raggiungimento definitivo, *terminale*, di tutte le sue finalità umane etiche e religiose, trascendenti e soprannaturali, ma, più limitatamente e specificamente quello di stimolarne — con tutti gli opportuni mezzi — l'attività psicofisica finchè egli giunga a quella maturità di sviluppo e di funzionamento da essere personalmente, coscientemente e volitivamente, il responsabile realizzatore o meglio collaboratore nell'opera di realizzazione e di raggiungimento di quelle finalità supreme e ultime.

Ci sembra, perciò, pienamente giustificata l'insistenza in proposito di G. Calò, come abbiamo a suo tempo accennato. Quando, invece, per esempio G. Della Valle pone alla base della sua ciclopica Pedagogia l'affermazione che « non è il fanciullo il soggetto del processo educativo, ma l'uomo nella sua integrità psicologica e morale, in qualunque età, in qualunque condizione sociale, in qualunque arte, mestiere, professione; perchè non esiste età in cui l'uomo non sia capace di evoluzione intellettuale ed etica, sia mediante lavoro compiuto

da solo, sia per mezzo della collaborazione di altri individui » (106), egli misconosce l'innegabile individualità e concreta irriducibilità di questo determinato rapporto con queste finalità più ristrette e precisate, ponente problemi e questioni assolutamente caratteristiche e irriducibili ad altre, precisamente perchè scaturenti da termini ben caratterizzati: immaturità psicofisica e maturità agente e stimolante fino alla raggiunta maturazione. Non si vuol negare che anche in una più ampia e generica considerazione « educazione » non abbia un suo senso. Si vuole affermare soltanto che questo senso non si deve assolutamente confondere con quello da noi definito, fondato nella considerazione del fatto storico e sociale e poggiante su di una rigorosa indagine filosofico-psicologica dell'uomo e del suo concreto sviluppo nelle diverse fasi e modalità.

È vero che la convivenza in forma di rapporto costruttivo ed « educativo » (« *perfezionamento* ») rimane sempre la forma normale di vita dell'uomo in quanto tale (che non è mai autoeducazione in senso assoluto, mai solitario auto-sviluppo). Tuttavia, innegabilmente, questa persistente forma di perfezionamento in cui l'uomo è immerso per tutta la vita e in tutte le situazioni (a cominciare dalla eminentemente cooperante azione di Dio) e che si può chiamare in senso generico « educazione », non esaurisce, chè anzi presuppone e perichiede — a costo di volatilizzarsi essa stessa — quell'altra forma (educazione in senso stretto) che ha il preciso scopo di preparare l'uomo nella *prima età* (e l'età è sempre prima, anche quando sia molto avanzata, nel caso che uno, per qualsiasi ragione, rimanga psichicamente, intellettualmente e volitivamente, *puer*, sia pure « *centum annorum* ») a divenir cosciente e personale costruttore (o concostruttore) di sè in quella ulteriore molteplicità di contatti. Il problema educativo genericamente inteso, lungi dall'esaurire il problema educativo specifico, lo definisce ancor meglio supponendolo. Perchè possa aver luogo educazione in senso largo e cioè perfezionamento nel rapporto a due dell'essere umano necessariamente immesso nella società, bisogna che sia antecedentemente risolto il problema di un rapporto a due esplicitamente ordinato e organizzato a creare le condizioni, esistenti soltanto potenzialmente, che renderanno feconda quella perenne più vasta e indefinitamente continuante dualità di perfezionamento; in una parola, ordinata a maturare, a virilizzare il fanciullo, il giovane.

È questo fatto educativo propriamente detto che, esigendo una integrale illuminazione scientifica, razionale, sta alla base della ancor da definirsi scienza dell'educazione.

Su questo punto è concorde il coro degli autori citati e di altri (107), ten-

(106) G. DELLA VALLE, *Le leggi del lavoro mentale*, Torino, Paravia 1910, p. 66.

(107) Cfr., per es., anche A. BARONI, *La realtà educativa. Saggi pedagogici*, Brescia, « La Scuola » 1936. Cfr. soprattutto il primo saggio: *Il rapporto educativo*, pp. 13-46. « Il rapporto educativo non si costruisce, ma c'è: c'è come fatto dell'umanità, che va riconosciuto e studiato per quel che è, e al quale si deve conformare qualunque

metodica... Il nostro dato fondamentale è dunque il rapporto da uomo a uomo » (pagina 16). « Quando il rapporto si stabilisce tra due persone a diverso grado di sviluppo, l'influsso dell'una è predominante sull'altra, cioè la persona in pienezza o superiorità di sviluppo esercita una efficacia formativa sull'altra di sviluppo incipiente o inferiore. E questa efficacia è propriamente l'elemento fondamentale dell'educazione »

denti tutti a rilevare, contro indebite generiche e astratte definizioni, la irriducibile concreta imponenza di questo problema.

(p. 16). «Dobbiamo considerare il rapporto tra due persone, di cui una abbia raggiunta già la maturità spirituale e l'altra sia invece all'inizio del suo sviluppo: giacchè, come abbiamo notato, questo è il tipico rapporto educativo» (p. 19), realizzantesi perfettamente quale archetipo di tutti gli altri rapporti educativi, verificantesi nella società (scuola, istituti educativi, ecc.) nel «rapporto del genitore (e specialmente della madre) al figlio» (p. 23), «il rapporto educativo familiare» (p. 36).

M. CASOTTI: «È evidente che, da che mondo è mondo, vi è sempre stata un'«educazione»: fatto o processo con una sua originale fisionomia e inconfondibile con altri fatti, oggetti, o processi» (*Pedagogia generale* I, p. 7).

«Secondo una definizione oggi molto in voga, l'educazione sarebbe niente altro che quel *processo o sviluppo* per cui l'uomo asurge ai valori trascendentali, ossia coinciderebbe col *divenire* dello spirito umano, nella sua conquista progressiva del vero, del buono e del bello...

Questa definizione non può dirsi falsa, ma è certo, incompleta; poichè, se l'educazione è progresso e sviluppo e divenire, non ogni divenire o sviluppo o progresso può dirsi, viceversa, educazione, neanche quando sia diretto ai valori trascendentali. Il fatto che l'uomo possa acquistare scienza o moralità colle sue forze e progredire indefinitamente in questi campi, non può chiamarsi propriamente «educazione»...

Il realtà tutti hanno sempre chiamato «educazione», non già lo sviluppo e il progresso umano verso i valori trascendentali, ma quello stesso sviluppo *in quanto compiuto da un individuo ancora potenzialmente in possesso di questi valori* (scolaro, educando) *per opera di un altro, già in attuale possesso dei medesimi* (maestro, educatore). La nota del divenire costituisce quello che i logici avrebbero detto, una volta, solo il «genere prossimo», o ciò che lo sviluppo educativo ha in comune con ogni altro sviluppo. Il rapporto fra maestro e scolaro costituisce, invece, la «differenza specifica», ossia ciò che distingue lo sviluppo educativo da ogni altro processo o sviluppo.

Più esattamente parlando, dovremo, dunque, dire che l'educazione non è tanto un divenire o uno sviluppo in genere, quanto, piuttosto, un'azione, o, se piace meglio, quello specia! divenire ch'è un'azione. Azione diretta ai valori trascendentali dello spi-

rito, ma compiuta da un soggetto che attualmente li possiede o è, verso essi, in atto, su un soggetto che li ha solo potenzialmente, o è, verso essi, in potenza. E, siccome i valori trascendentali possono essere in atto in un soggetto solo mediante degli «abiti», potremo dire, allo stesso modo, che l'educazione è l'azione di un soggetto che possiede gli abiti della scienza e della moralità, su un soggetto che ancora non li possiede: col fine di farglieli acquistare» (pp. 34-35). L'uomo educato (il maestro che educa e lo scolaro al termine dell'opera educativa) è tale «non già perchè non si possa o debba ulteriormente sviluppare, sibbene perchè, appunto, esso contiene ormai tutti gli elementi necessari al suo autonomo e completo sviluppo, mentre il sapere dello scolaro ancora non li contiene» (p. 36).

V. SINISTRERO: «Educazione è «la formazione dell'uomo mediante un altro uomo secondo un'azione interpersonale e intenzionale». Azione condotta sino al punto in cui l'uomo-educando sia *formato*: nel senso di abitualmente atto a vivere da uomo, vale a dire sviluppato integralmente nella sua personalità; non però nella sua fase *terminale* per cui l'uomo è perfetto, bensì soltanto in quella *iniziale* per cui esso è funzionalmente *completo*: fase ch'è in genere attingibile verso la conclusione del ciclo evolutivo psicofisico» (V. SINISTRERO, *Sulla problematica dell'educazione*, in: «Salesianum» (1948, p. 79).

«Il processo educativo si presenta come inderogabilmente soggetto a tendere, come meta ultima, alla formazione dell'uomo *funzionalmente completo*: dell'uomo, cioè, che omai sia, e abitualmente, in grado di *agire da uomo*, verso il fine ultimo dell'uomo e del cristiano. Tale fine perciò non coincide nè coll'uomo *iniziale*, come sorge all'essere, nè coll'uomo *terminale*, quello cioè che può diventare attraverso il maturare della sua progressiva e illimitata perfezione, l'uomo perfetto, ma coll'uomo che possiamo denominare *mediale*: coll'uomo, vale a dire, in quanto dotato delle attitudini ormai concrete, delle abitudini ormai instaurate, per agire come uomo e come cristiano verso la realizzazione, in sè, dei Valori a tali fini essenziali» (Id., *ibid.*, p. 84).

C. LEONCIO DA SILVA: L'educazione ha una finalità tutta particolare, distinta da ogni altra finalità generale etico-religiosa: «L'educazione o l'azione educativa è il

II. - PROBLEMA EDUCATIVO: PROBLEMA TEORETICO E PROBLEMA TECNICO.

L'educare, così concepito e quale si presenta nella sua concreta effettualità storica, oltre che proporsi con una sua propria fisionomia caratteristica, offre una complessità problematica ben definita. Per la sua integrale penetrazione razionale, non basta considerarlo come pura *realtà da conoscere disinteressatamente*, per quello che essa è, ma occorre anche in definitiva considerarlo *come azione da scientificamente studiare per dirigerla, per attuarla*: esso cioè non è semplicemente *un'azione da conoscere* nella sua fenomenicità storica, nelle sue esigenze scientifiche, nella sua essenza filosofica e nelle sue ripercussioni teologiche, per coglierne la struttura concreta *quale essa è*; ma anche *un'azione da guidare*, da organizzare secondo esigenze strettamente scientifiche e universali, per realizzarla sempre più secondo ciò che *essa deve essere*, secondo rigorosamente dimostrate esigenze teologiche, filosofiche, scientifiche, sociologiche e storiche.

perfezionamento dell'uomo, convenientemente realizzantesi con l'aiuto intenzionale di un'altra persona idonea, autorevole, allo scopo di ottenere la capacità attuale di agire bene e di vivere secondo il fine proprio dell'uomo e del cristiano» (C. LEONCIO DA SILVA, *Conoscenza e fondamenti del problema educativo*, p. 160). Richiamandosi a S. Tommaso, che distingue in ogni essere una triplice perfezione («*perfectio alicuius rei triplex est: primam quidem secundum quod in suo esse constituitur; secunda vero prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria; tertia vero perfectio alicuius est per hoc quod aliquid attingit secundum finem*», S. Th. I, q. 6, a. 3 in c.), C. LEONCIO pone in una propria caratteristica finalità mediale l'obiettivo della educazione: la perfezione educativa, il fine proprio della educazione «*non è la perfezione iniziale, sostanziale dell'essere*», «ma neppure può essere la perfezione che è raggiungimento del fine delle azioni e della vita», che suppone già nel soggetto una disposizione stabile, abituale di agire e quindi un precedente perfezionamento: «resta dunque che il fine dell'educazione sia appunto questa perfezione che si acquista in ordine all'azione ed al fine della vita, ossia la *capacità abituale di agire e di agire in modo umanamente perfetto*: fisicamente, ragionevolmente bene... *Dare all'uomo dunque la capacità e la maturità attuale per agire bene è precisamente il fine*

dell'educazione», «la capacità piena e perfetta di operazione» (C. LEONCIO DA SILVA, *Il fine dell'educazione secondo i principi di S. Tommaso*, pp. 21, 23, 26).

V. MIANO: «Educazione per noi importa soprattutto un rapporto interpersonale, i cui termini sono l'educatore e il soggetto: senza un tale rapporto, vi potrà essere uno sviluppo autonomo, almeno relativamente..., ma non si avrà educazione, che importa un influsso efficace di una persona sopra un'altra, con una certa passività e recettività da parte di questa.

Non basta tuttavia parlare di un rapporto interpersonale... Vi sono evidentemente più specie di rapporti, ciascuno dei quali è determinato da una speciale finalità...

Noi tocchiamo qui necessariamente un problema non facile a risolversi, quello dei fini dell'attività educativa: questa non ha, almeno prossimamente, per fine il fine stesso dell'uomo, il suo fine ultimo, ma un bene subordinato e che serve di mezzo, cioè il pieno sviluppo delle facoltà umane, il libero uso della sensibilità, dell'intelligenza, dell'affettività e della volontà nell'agire umano» (V. MIANO: *La pedagogia nell'insieme delle scienze dell'uomo*, p. 12).

Similmente, F. OLGATI, *Il concetto di educazione e di pedagogia*, in *Supplemento pedagogico*, Serie XII, n. 1, dicembre 1950, pp. 3-22.

«... È essenziale per l'educazione la bipolarità di maestro e di discepolo, di educatore e di educando» (p. 14).

La soluzione integrale del concreto problema educativo esige, quindi, indissolubilmente, da una parte, *un sapere teoretico puro* e dall'altra *un sapere* (che in quanto tale è sempre *teoretico*) *dell'ordine pratico-tecnico*, che risolva la questione del *come* educare.

Si devono, perciò, evitare nella considerazione della problematica posta dal fatto educativo due opposte tendenze semplificatrici che ignorano il suo porsi concreto e complesso: l'una (quella per es. del *Sommario di pedagogia* di G. Gentile) che (per l'istituita equazione tra l'essere e il pensiero, tra il conoscere e il fare) lo riduce a puro problema di intrinseca definizione (problema teoretico puro, anzi puro problema filosofico, per l'avvenuta assimilazione o sublimazione o superamento di tutto il sapere nella filosofia); e l'altra (quella positivistica) che è forzata a considerarlo (per la fondamentale riduzione dell'essere al fare, all'apparire, al fenomeno, al « fatto », senza ulteriori retroscena metafisici) e risolverlo come puro problema di un fare da « descrivere » scientificamente, senza impegno normativo (la « scienza dell'« educazione » del sociologismo) oppure come puro problema tecnico di un fare da organizzare e non anzitutto da definire, oggetto della pedagogia tecnica: unilateralità questa spinta al parossismo con la pedagogia sperimentale di Meumann e con lo sperimentalismo afinalistico pragmatistico di J. Dewey.

Tale semplificazione arbitraria e violentatrice del fatto deve rimaner lontana da ogni concezione realistica rispettosa della complessità dei problemi e di tutti i piani ed aspetti della realtà (108).

III. - SAPERE SPECULATIVO E SAPERE PRATICO DEL FATTO EDUCATIVO.

Dai cenni precedenti sembra doversi legittimamente concludere: se il fatto educativo presenta una sua propria problematicità, in una duplice precisa dire-

(108) In questo senso e con queste rapide precisazioni, la tesi sembra sostenibile. Del resto, da questo punto di vista, il sapere pedagogico, in quanto sapere *dell'azione educativa per l'azione*, non presenta una sua particolare problematicità di fronte ad analoghi saperi dell'azione (economia, politica, ecc.).

Su questo punto riteniamo concorde anche T. DEMARIA, nel suo articolo *La pedagogia come scienza dell'azione*, in « Salesianum » 1949, pp. 206-230. Crediamo che l'articolo sia invece discutibile sotto altri punti di vista, come vedremo in seguito. « Il sapere pedagogico — scrive il De Maria — è il sapere che ha come proprio oggetto l'azione educativa. Questa prima asserzione (sia pure ipotetica per ora) ci permette di avanzare senz'altro una distinzione di capitale importanza epistemologica: la azione educativa, infatti, come oggetto di conoscenza, può assumere due formalità es-

senzialmente diverse, potendo venir considerata *formaliter ut ens operabile seu actio agibilis*, o semplicemente *ut ens cognoscibile*, benchè tale *ens* rimanga pur sempre l'azione educativa ed il conoscibile resti *formaliter* un'actio... Ciò è sufficiente per autorizzare ed imporre una seconda distinzione: la distinzione del « genere » sapere pedagogico in due « specie », che noi, almeno per intenderci, chiameremo rispettivamente sapere pedagogico-scientifico e sapere pedagogico-prassologico, ovvero pedagogia (scienza), e prassologia pedagogica (sapere pratico) » (pp. 206-207). « Il sapere pedagogico-scientifico (= pedagogia) è il sapere che ha come proprio oggetto formale l'azione educativa in quanto conoscibile; il s. pedagogico-prassologico (= prassologia pedagogica) è il sapere che ha come proprio oggetto formale l'azione educativa in quanto operabile » (p. 207).

zione, pure la sua soluzione scientifica dovrà presentare lo stesso duplice aspetto : *conoscenza teoretica*, definizione della realtà educativa nel suo *quid est* e *conoscenza tecnica*, definizione della realtà educativa nel suo *quomodo debet fieri*.

Pertanto il *sapere integrale* della realtà educativa dovrà costituirsi :

1) Come *sapere speculativo* o, meglio, come *complesso di saperi speculativi*, tra loro distinti in base alla diversità dell'oggetto formale (della luce sub qua), dei metodi e dei piani astrattivi mediante i quali la realtà educativa è colta, secondo la teoria generale dei gradi di astrazione, dei « *degrès du savoir* » : riflessione razionale su verità rivelate e accettate per fede (teologia), ricerca ontologica dei nessi causali tra gli esseri (filosofia), ricerca empiriologica dei nessi tra i fenomeni o leggi (scienza), ricerca dei nessi dei fatti dislocati con relazione di precedenti e conseguenti temporali nel divenire storico (storia) (109).

Quale problema speculativo il problema dell'*azione educativa* non può essere, dunque, risolto che mediante più saperi derivanti dalla luce oggettiva diversa (oggetto formale in senso stretto) sotto cui l'educazione (oggetto materiale o oggetto formale in senso largo) viene riguardata.

Esso esige, anzitutto, una *filosofia dell'educazione*, che scruta gli elementi più essenziali e, perciò, più universali dell'azione educativa, sia dal punto di vista gnoseologico-ontologico che psicologico ed etico.

E, per maggior somiglianza con essa, si può accennare qui anche alla legittimità di una *teologia dell'educazione*, che integra, la visione filosofica dell'educazione umana nei suoi costitutivi e nelle sue esigenze essenziali con la maggior e miglior penetrazione resa possibile dalla Rivelazione soprannaturale, dalla quale l'uomo concreto storico ed una sua realistica educazione non può più assolutamente prescindere.

Si potrebbe accennare (ma esigerebbe una ulteriore discussione sulla sua concreta possibilità e utilità), ancora rimanendo sul piano di una conoscenza disinteressata e di un sapere non normativo, nè pratico nè poetico, ad una eventuale *scienza dell'educazione* di stile sociologicistico (senza l'esclusivismo sociolo-

(109) Cfr. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrès du savoir*. Paris, Desclée de Brouwer 1932.

Cfr. V. MIANO, *La pedagogia nell'insieme delle scienze dell'uomo*, in « *Supplemento ped.* » di *Sc. ital. mod.*, serie XI (1949-1950), n. 1, pp. 9-10 : « Per ogni settore del reale s'impone la distinzione e l'irriducibilità dei piani di intelligibilità : dire piani d'intelligibilità, infatti, equivale a dire modi essenzialmente diversi di considerare il reale, modi ai quali corrispondono anche metodi diversi di ricerca.

Vi è anzitutto una conoscenza storica, che considera nella loro esistenza gli avvenimenti che si raggruppano attorno ad un oggetto determinato, e che diviene scienza quando tenta di cogliere tra gli avvenimenti quelli che appaiono come maggior-

mente determinanti nel successivo divenire (universale storico) e rileva qualche costante storica (legge storica)...

In un altro piano, cioè quello dell'osservabile e dello sperimentale, abbiamo la conoscenza scientifica...

Si deve riservare un posto a parte alla matematica, che studia gli aspetti quantitativi del reale corporeo, isolandoli da tutto il resto.

Abbiamo infine la conoscenza metafisica che studia gli aspetti più profondi e più universali delle cose...

Come si vede, la distinzione tra i diversi piani proviene da un diverso grado di astrazione formale : l'oggetto è considerato sotto una luce diversa... » (Cfr. C. LEONCIO DA SILVA, *Conoscenza e fondamenta...*, p. 13.

gistico) quale ricerca empiriologica delle costanti del fenomeno educativo nel suo apparire effettuale: scienza che nei fenomeni educativi in atto rivelatici dalla esperienza, dalla storia, dalla sociologia, dall'etnologia, dalla psicologia sociale, coglie quei principi generali che regolano il fenomeno educativo in atto, offrendoci concetti non filosofici ma empirici sulla cultura, la famiglia quale ambiente educativo, la scuola, l'organizzazione delle istituzioni, ecc.

Ad esse è da aggiungersi, evidentemente, la *storia dell'educazione e della pedagogia*, e cioè la storia del fatto educativo nel suo divenire contingente e nella penetrazione riflessa che lo ha accompagnato (110).

(110) Anche su questo punto troviamo consenzienti implicitamente o esplicitamente vari autori citati. Così, per es. G. RESTA, *Filosofia dell'educazione*. Padova, Cedam 1943: il quale nella *dottrina dell'educazione* (comprendente, pare, tutto il sapere speculativo riferentesi al fenomeno educativo) distingue «tre tipi di dottrine: a) la considerazione dell'universale proprio della specie in ogni uomo e questa fonda e costituisce la *filosofia dell'educazione*; b) la considerazione dell'individuale e della inimitabile originalità di caratteri e di attitudini che è propria di ogni singolo uomo ed è la considerazione che fonda e costituisce la *scienza dell'educazione*; c) la considerazione genetica di quella originaria attività di unione della specie e dell'individuo che è la stirpe e che dà la forma di società e di storia all'esistenza degli uomini, ed è la considerazione che fonda e costituisce la *storia dell'educazione*. Onde filosofia, scienza e storia sono tre punti di vista intimamente paritetici ed inseparabili della dottrina dell'uomo e in modo particolare della *dottrina dell'educazione*. Dunque, la filosofia dell'educazione implica la scienza dell'educazione ed entrambe presuppongono la storia dell'educazione» (p. 352. I corsivi sono nostri).

Implicitamente, in parte, ed esplicitamente V. MIANO: «La distinzione tra i diversi piani proviene da un diverso grado di astrazione formale: l'oggetto è considerato sotto una luce diversa... Saranno sempre dei saperi formalmente distinti, appunto perchè di natura diversa e discontinua. Non vi è dunque una scienza esaustiva unica dell'uomo, come non vi è una scienza esaustiva unica di qualsiasi altra realtà: questa è un'esigenza della conoscenza umana astrattiva e discorsiva...» (*La pedagogia nell'insieme delle scienze dell'uomo* in «Supplem. ped.», serie XI (1949-1950), n. 1, p. 10). Concludendo poi accenna all'imprescindibilità di una filosofia dell'educazione per cogliere il fatto educativo nella sua complessità, ma

anche a questo proposito osserva: «è pure evidente che la filosofia dell'educazione, meno ancora che la pedagogia, può pretendere di essere una scienza esaustiva dell'uomo» (*Ibid.*, p. 14).

E C. LEONCIO DA SILVA descrive successivamente la parte che ha la *conoscenza empirica, la tecnica, la scienza positiva descrittiva, la filosofia, la teologia* nella penetrazione conoscitiva del fatto educativo, pur escludendo naturalmente che con ognuna di esse oppure con il loro complesso sia esaurientemente risolto il problema educativo nella sua totalità (cfr. *Conoscenza e fondamentali...*, pp. 13-36).

Sulla stessa linea V. SINISTRERO, *Sulla problematica dell'educazione* in «Salesianum» X (1948), pp. 83-88.

Qualche osservazione ed una più ampia discussione meriterebbero invece le pur acute analisi di T. DEMARIA.

Nelle sue ulteriori precisazioni sulla pedagogia in quanto sapere risolutore del primo problema, essenzialmente teoretico, posto dall'azione educativa, il DEMARIA distingue ancora un sapere *teoretico puro* e un sapere *teoretico-funzionale*; «secondo che si tratti di un sapere *per se et immediate* «ordinabile» all'azione, o meno. *Ordinabile*, diciamo, e non *ordinato*: escludendo il sapere teoretico-funzionale come tale, *formaliter* e quindi *actualiter* ogni intenzionalità dell'agire, anche se non la esclude *materialiter* e cioè *potentialiter*...» (p. 209). Il sapere *teoretico-funzionale* è «il sapere appunto che ha come proprio oggetto formale l'azione come tale in quanto conoscibile, e cioè il sapere proprio della scienza dell'azione, intesa questa nel senso formale più vero dei suoi termini, scienza dunque che è veramente un conoscere per il conoscere, e conoscenza dell'azione come azione» (p. 209): «la scienza che ha per suo oggetto formale una data azione come tale» (p. 212). «Orbene, la pedagogia come scienza dell'azione appartiene precisamente al sapere teoretico-funzionale, che essendo

2) Come *sapere tecnico*, « sintetico », risolutore del *problema del « fare »* educativo in quanto *da attuarsi*, da organizzarsi secondo tutte le esigenze teoretiche, teologiche, filosofiche, scientifiche, ecc. derivanti dalla sua conoscenza puramente speculativa (e in parte *pratica*, rigorosamente intesa, per quanto riguarda i presupposti etici e teleologici).

e restando sapere teoretico la contraddistingue dalla prassologia pedagogica che è sapere pratico, ed essendo sapere teoretico-funzionale ci vieta di collocare la pedagogia fra le scienze teoretiche pure » (p. 210). « La pedagogia è la scienza che studia l'azione educativa, ossia è — formalmente — scienza dell'azione (nel senso, ricordiamo, non di « scienza pratica », ma di scienza teoretico-funzionale) ». Come *scienza dell'azione*, la pedagogia studia l'educazione fissando necessariamente il proprio *oggetto formale nell'azione educativa* come tale, presa formalmente e come « azione » e come « azione educativa » » (p. 212).

Ora — prosegue l'autore — siccome lo scire è anche un'actio, e actio specificatur a suo obiecto formali, il sapere educativo, per quanto sapere di un'azione complessa (infatti « l'azione dell'uomo come tale, emanante dalla sua personalità integrale intesa nella sua formalità specifica integrale, è formaliter azione morale-religioso-soprannaturale e quindi ordinata a un fine morale-religioso-soprannaturale; ne segue che anche l'azione educativa, che è preparazione dell'uomo all'agire da uomo, sarà formaliter et specific tale, e cioè azione (nella sua formalità specifica) morale-religioso-soprannaturale », p. 215), tuttavia, e appunto perchè sapere di un'azione, conserva l'unità scientifica formale, in base alla « tesi » fissata e illustrata dall'autore, secondo la quale: « l'oggetto formale specificante la scienza non è determinato dal metodo nè dall'astrazione, ma soltanto dal suo conoscibile specifico, cui consegue un metodo e un'astrazione, come l'accidente consegue alla sostanza » (p. 217).

« La questione dell'unitarietà e autonomia della pedagogia si risolve in un semplice corollario della natura o concezione della pedagogia come scienza funzionale. Infatti, il suo oggetto formale è l'azione educativa che è un conoscibile organico, e pertanto un conoscibile necessariamente unitario ed autonomo... Ma poichè la scienza è specificata dal suo oggetto formale..., ne segue che, essendo l'oggetto formale della pedagogia unitario ed autonomo, anche la pedagogia, posto che sia vera pedagogia ade-

guantesi realmente alla natura del suo oggetto formale, sarà *scienza unitaria e autonoma* » (p. 221).

Ulteriormente, « il sapere pedagogico-scientifico, come *sapere organico*, appunto perchè sapere « organico » ammette anzi esige una *sistemazione organica* » (p. 221).

Questa sistemazione comprende:

una *pediosofia*-pedagogia fondamentale includente un'epistemologia pedagogica, una teo-filosofia dell'educazione, una bibliografia pedagogica;

una *pediologia*, articolantesi in una pedagogia generale e in una pedagogia speciale;

una *pediografia*, includente una pedagogia storica (storia della pedagogia e storia dell'educazione) e una pedagogia descrittiva (geografia e statistica dell'educazione, diritto scolastico, pedagogia organica) (cfr. p. 226).

Ci permettiamo qualche breve osservazione:

1) Ed anzitutto, mentre, ripetiamo, non crediamo nè rivoluzionaria nè nuova la distinzione tra sapere teoretico e sapere pratico, come è intesa, dall'autore, non riusciamo invece a scorgere una differenza epistemologica tra sapere teoretico puro e sapere teoretico-funzionale. L'« ordinabilità » immediata o meno del sapere teoretico all'azione non riguarda, infatti, il sapere in quanto tale, ma è legata esclusivamente ad un fatto estraneo alla fisionomia del sapere stesso e cioè al suo oggetto, *materialmente* preso: da una parte abbiamo il sapere teoretico di un *essere-non azione* (appartenente alle altre categorie); dall'altra il sapere, ugualmente e allo stesso titolo teoretico, di un *essere-azione* (la *res cognoscenda* è identica con l'*actio cognoscenda*). L'*ordinabilità* all'azione rimane una pura *denominatio ab extrinseco* del sapere stesso, derivante dal fatto puramente materiale di essere un sapere di un'azione: sarebbe di fatto strano che il sapere dell'azione, per quanto teoretico e puro, non fosse sapere... dell'azione, « un conoscere per il conoscere, e conoscenza dell'azione come azione » (p. 209).

2) Nè crediamo — pertanto — sostenibile dal punto di vista epistemologico « una » scienza pedagogica, puramente teo-

La conoscenza puramente speculativa accennata del fatto educativo sarebbe infatti da sola insufficiente e infeconda ai fini della risoluzione del problema del « fare » educativo. Ad esso può rispondere adeguatamente soltanto una scienza che lo comprenda integralmente come *fare da realizzare*, da organizzare nella sua totalità e concretezza, una pedagogia come *scienza poietica*, e cioè formalmente come scienza del fare, che valendosi del contributo dato dalla storia, dalla scienza, dalla filosofia e teologia dell'educazione, dalla psicologia, dall'esperienza, dalla sociologia, ecc. determina le leggi, da quelle più universali (pedagogia generale) a quelle più particolari (pedagogia speciale) secondo cui deve svolgersi un'edu-

retica (sia pure funzionale), quale *sapere organico unitario e autonomo dell'azione educativa*.

Non perchè essa non sia augurabile o desiderabile, ma semplicemente perchè è costituzionalmente preclusa alla conoscenza umana, essenzialmente *astrattiva*.

Ammettiamo il principio: *actio specificatur ab objecto formali*. Ed ammettiamo pure che l'azione educativa possa essere riguardata quale oggetto formale specificatore di una scienza; ma, aggiungiamo, *nell'ambito di ciascun ordine di sapere* (in termini scolastici, *nell'ambito di ciascun grado di astrazione*).

L'*actio « scire » specificatur a suo objecto formali*, è vero. Ma l'*actio « scire »*, *anteriormente* (perchè dipendente dalla costituzione stessa del conoscere umano in quanto tale, non intuitivo, cioè non conoscente l'essere nella sua totalità onnicomprensiva, ma, per così dire, per *gradi* o *piani* *astrattivi*) ad ogni specificazione da parte del suo oggetto formale è non univoca, ma unimolteplice, analoga, dispiegantesi in una molteplicità di prese di possesso della stessa realtà: sapere teologico, sapere filosofico, sapere scientifico, sapere storico. La *ratio formalis*, la *luce sub qua* è anteriore all'*objectum formale*, quale caratteristica essenziale del conoscere umano, quale sua legge immanente di funzionamento. La sintesi, l'unificazione scientifica (in senso analogo) dei saperi si potrà compiere solo sul piano della « praticità » o « poieticità », con l'introduzione del concetto di *finalità* (intrinseca e non puramente soggettivo-estrinseca). Ma sul piano della teoreticità (pura o funzionale, non teoreticamente distinguibili *ex parte scientiae*) una scienza sintetica e della realtà e dell'uomo e dell'educazione è impossibile: non è una situazione che sia particolarmente propria all'azione quella che l'uomo non possa avere di essa una conoscenza che non sia « umana » e cioè, ripetiamo, non sintetica, non intuitiva, ma astrattiva, anche se, naturalmente, conoscenza dell'azione in quanto azione.

3) Ammettiamo, però, che di questi vari piani e gradi l'uomo legittimamente desideri possedere una visione organica, ordinandoli in un « sistema » che lo faccia accostare, almeno, a quella irraggiungibile unità e onnicomprensività sintetica: sistema di « saperi », non un « sapere ». Ciò del resto è dato constatare nella sistemazione del « sapere pedagogico » offerta dal De Maria, nella quale accanto ad una teo-filosofia dell'educazione ha posto una per nulla filosofica o teologica bibliografia pedagogica e una storia e una geografia e una statistica dell'educazione. Evidentemente, l'azione educativa ha cessato di essere qui *objectum formale*, appunto per l'astratticità sua scissione dalla *ratio formalis sub qua* (che definisce precisamente e più radicalmente il concetto di oggetto formale) per divenire puro fatto materiale, *objectum materiale*, estrinseco unificatore di saperi in sé distinti. Il che conferma quanto dicevamo all'inizio: che il concetto di sapere *teoretico-funzionale* deriva da una concezione *materiale* dell'oggetto formale.

In conclusione: il punto di vista del De Maria può coincidere sostanzialmente con quello degli altri autori citati, in quanto da tutti è ammessa: 1) la duplicità del sapere pedagogico (realizzante il concetto di sapere in senso diverso): sapere teoretico e sapere pratico o, meglio, poietico o prassologico; 2) la complessità sistemica e unitaria del sapere pedagogico teoretico. Da tutti, infatti, si ritiene che per esaurire l'oggetto concreto « azione educativa » non sia sufficiente nessuno degli aspetti particolari di tale sapere ma sia necessaria la penetrazione conoscitiva di esso nella sua integrità, in quanto teologia e filosofia e scienza e storia dell'educazione.

La discussione verte solo circa l'unità « epistemologica » di questo « sistema », che da tutti, eccetto che dal De Maria, è ritenuto, per ragioni rigorosamente teoretiche, realmente come « sistema » di saperi distinti.

cazione razionalmente attuata. Soltanto essa ci dà la conoscenza adeguata e completa del fatto educativo *in quanto fatto da farsi*, « capace di illuminare ragionevolmente la pratica dell'educazione dell'uomo secondo le leggi fisiche della natura e secondo la legge morale naturale e secondo il messaggio cristiano della fede, in una parola, secondo tutto l'uomo storico attuale » (111) in quanto formalmente scienza del « come questa educabilità si attuerà storicamente per mezzo dei fattori storici sperimentali » (112).

La ragione fondamentale è la stessa che determina il sorgere di tutte le scienze dell'azione in quanto tali: « non abbiamo trovato nessuno di questi gradi distinti della conoscenza che sia adatto a darci dell'educazione *tutta quanta*, tutte le nozioni, tutte le informazioni, tutta la scienza che si deve e si può avere per poter *educare bene*, chè questo è il fine precipuo della *Pedagogia* » (113). Essa risponde formalmente al « bisogno di sapere per agire » (114).

« L'irriducibilità e discontinuità dei diversi tipi di scienze rende impossibile una scienza esaustiva dell'uomo; tuttavia l'educatore che si propone di formare l'uomo, sembra che non possa far a meno, non soltanto di una conoscenza del tipo che intende realizzare, ma anche di tutti gli elementi che possono contribuire a integrare in qualche modo il concetto di uomo, che gli forniscono la filosofia e la teologia » (115).

È la stessa idea che abbiamo visto ricorrere insistentemente in Herbart e che motiva il sorgere della sua *Pedagogia sintetica*, dedotta dal fine dell'educazione in connubio con i risultati dell'indagine psicologica e dell'osservazione.

La concezione si poggia sulla fondamentale ammessa distinzione tra *sapere teoretico* e *sapere pratico* o (in questo caso *poietico, tecnico*) e sulla concorde attribuzione del *sapere pedagogico*, in quanto risolutivo del problema del fare educativo da attuarsi, a questo secondo.

IV. - LA PEDAGOGIA COME SCIENZA-ARTE O SCIENZA POIETICA.

Posta questa fondamentale distinzione, dal cui oblio sembrano scaturiti gli equivoci e i contrasti della polemica e delle opposte soluzioni del problema della pedagogia, ci pare che la questione più assillante rimanga quella di definire più esattamente la natura, la individualità di questo sapere risolutore del secondo aspetto essenziale del problema educativo, tenendo presente: 1) che esso non è esclusivo, ma suppone e si fonda su tutto il complesso delle scienze speculative, risoltrici dell'altro aspetto non meno essenziale del problema educativo, e quindi anch'esse in vero senso pedagogiche; 2) che se riserviamo *eminenter* il nome di pedagogia a quello (e nelle correnti herbartiana e realista avviene così), è perchè esso è all'apice della costruzione scientifica riferentesi all'educazione, quale risoltrice del problema del fare educativo formalmente inteso come fare

(111) C. LEONCIO DA SILVA, *Conoscenza e fondamenti*, p. 24; cfr. p. 15.

(112) *Id.*, *Ibid.*, p. 27.

(113) *Id.*, *Ibid.*, p. 36.

(114) *Id.*, *Ibid.*, p. 37.

(115) V. MIANO, *art. cit.*, p. 10.

da attuarsi ed è quello perciò a cui dinamicamente convergono tutti gli altri saperi (116).

1) *Sapere teoretico e sapere pratico*. — Dalla natura delle cose e dello spirito umano sembra derivare la distinzione tra sapere teoretico e sapere pratico (in senso largo). Evidentemente, ogni sapere in quanto tale è teoretico, speculativo. Ma entro al sapere stesso una distinzione si può porre tra un sapere speculativo che ha per obiettivo la realtà conoscibile in quanto essa è ed è conoscibile (speculativo puro) e un sapere che ha per oggetto la realtà conoscibile in quanto fattibile, operabile: mentre quello s'interessa del come *sono* le cose, questo s'interessa di come devono essere dirette e ordinate le cose per ottenere un fine.

La caratteristica del sapere pratico (in senso comprensivo) di fronte al sapere speculativo è appunto questa: il sapere speculativo procede dimostrativamente, per analisi dei concetti, astrattamente, riconducendo le conclusioni, la conoscenza delle cose, ai loro principi; il sapere pratico invece, in quanto studio di un'azione ponentesi sul piano esistenziale, della concretezza, deve procedere sinteticamente e cioè raccogliere e coordinare in un complesso organico tutti gli elementi scientifici validi e dimostrati, attinti dai vari saperi speculativi e pratici (in senso classico) che servono ad illuminare razionalmente l'esecuzione di un'azione per il raggiungimento di un fine. « Coordinazione fatta in base al fine pratico da realizzare; non si ha dunque, propriamente parlando, una nuova scienza, ma piuttosto una nuova organizzazione scientifica a carattere funzionale e teleologico delle conclusioni appartenenti a scienze diverse. L'unità della scienza pratica è dunque unità di ordine finalistico e la sua originalità sotto questo rapporto è soltanto relativa. Il principio di distinzione tra queste scienze pratiche non è più dunque l'astrazione, ma la distinzione dei fini: vi sono tante scienze pratiche quanti sono i fini, specificamente diversi da realizzare » (17).

Con maggior precisione, nell'ambito del sapere pratico genericamente inteso si suole ancora distinguere — e anche tale distinzione pare nascere dall'ordine oggettivo delle cose — un sapere pratico strettamente detto e un sapere-arte, un sapere tecnico o poietico, secondo che esso si rivolge all'agire umano (al *πράττειν*) in quanto uso libero delle facoltà spirituali per il raggiungimento del fine ultimo umano (e in questo senso unico sapere pratico è l'etica, scienza filosofica di valore assoluto) oppure si rivolga al fare (*ποιεῖν*) azione umana tendente a raggiungere una finalità distinta dall'azione stessa, un'opera esterna all'azione stessa. Mentre il primo studia l'agire tendente alla perfezione dell'agire stesso, la perfezione dell'agente in quanto tale, questo studia l'azione producente la perfezione dell'opera a cui mira: così la medicina, l'ingegneria, ecc. (118).

(116) Anche le altre scienze pedagogiche, che abbiamo chiamato *speculative*, sono evidentemente *scienze del fare educativo formalmente inteso*, ma precisamente del fare in quanto conoscibile nel suo *esse*, e non in quanto conoscibile come *fare da realizzare*, da *dirigere*, da *attuare*; conside-

razione quest'ultima propria della *scienza pratica dell'educazione*.

(117) V. MIANO, *art. cit.*, p. 11.

(118) Cfr. V. MIANO, *art. cit.*, pp. 11-12: il quale, del resto, non vuol dire nulla di peregrino rispetto a tutta la tradizione scolastica basata sulla classica distinzione ari-

2) *Educazione: problema di un fare.* — Sembra anche chiaro, che la precisa definizione da noi data di educazione, dell'agire educativo, quale attivo rapporto interpersonale di un adulto su un uomo in formazione, avente per obiettivo di fargli raggiungere quella maturità fisica e psichica che lo renda persona coscientemente e liberamente agente (capace di raggiungere o di collaborare nel raggiungere i suoi fini ultimi) ponga il preciso problema di un fare, di un *ποιεῖν* e non di un *agere*, di un *πράττειν*, o meglio di un *ποιεῖ* che presige la soluzione dei problemi del *πράττειν*: tutti i riflessi etici dell'educazione, sia in rapporto all'educando che in rapporto all'educatore, sono devoluti infatti alla parte teleologica-etica della filosofia dell'educatore.

Il rapporto educativo quale azione di un uomo formato su un uomo in formazione pone invece il problema (molto distinto da quello etico) del *come* quegli deve organizzare scientificamente, razionalmente, la sua azione perchè raggiunga nell'educando gli scopi determinati: è « l'attività che l'educatore come tale deve dispiegare per raggiungere il suo fine, che è la perfezione del soggetto, la realizzazione, l'incarnazione, storicamente determinata, del tipo umano » (119) che pone il problema fondamentale formalmente preso dell'educare come *fare* da realizzare.

Esso rimane perciò problema essenzialmente *tecnico* — supposti risolti in altra sede tutti gli altri problemi di ordine teologico, filosofico, metafisico ed etico, ecc. —, eliminando da questa determinazione « tecnico » ogni interpretazione materialistica e positivista, trattandosi di un fare procedente da un essere spirituale e tendente ad un altro essere spirituale liberamente collaborante e coagente (120). Innegabilmente la tecnicità rimane caratteristica del pro-

stotelico di sapere teoretico, pratico e poetico. Cfr. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, pp. 618-621, 624-626, 879 ss., 882-885. Così anche CASOTTI fonda la sua teoria circa la struttura della pedagogia: ogni sapere è per sua natura teoretico, ma, soggiunge, « di qui non segue che l'uso della stessa ragione non abbia carattere ben diverso se diretto all'azione, da quel che abbia se diretto alla pura speculazione, e, nel secondo caso, si termini in se stesso e, nel primo, a una mutazione prodotta nell'oggetto » (*Pedagogia generale* I, p. 11). Occorre, però, notare, che anche fra le scienze di carattere pratico operativo, esiste una differenza fondamentale. Alcune di esse, infatti, si propongono di agire sulla realtà, soprattutto in vista di produrre determinati effetti nel soggetto agente, ed ogni mutazione esterna ottenuta dall'azione, considerano solo come mezzo per produrre certi atti od abiti nel soggetto medesimo. Tali, ad esempio, l'etica, il cui fine è, appunto, di determinare certe « intenzioni » dell'uomo, conforme alla legge morale, a prescindere dal fatto che le azioni relative riescano o meno a raggiungere, esternamente, questo o quel-

lo scopo. Altre scienze pratiche, invece, come le ricordate ingegneria e medicina, hanno come fine essenziale di produrre proprio determinati effetti in un oggetto esterno, o, comunque, altro dal soggetto agente. Scopo dell'ingegneria è costruir macchine o edifici, indipendentemente dal fine che il costruttore soggettivamente si propone, e qualunque sia la sua intenzione nel costruire » (*Ped. gen.*, I, p. 12).

(119) V. MIANO, *art. cit.*, p. 13.

(120) Cfr. M. CASOTTI, *Pedagogia generale*, I: « In quale di questi due gruppi metteremo l'educazione? È, l'educare, un processo che si proponga soltanto di raggiungere degli effetti sul soggetto agente, ossia sul maestro? Evidentemente, no: essa si propone, invece, di raggiungere determinati effetti sullo scolaro, producendo in lui la formazione di abiti come la scienza e la moralità... » (p. 13). « Nessuno potrà asserir mai che l'educazione sia un processo puramente teoretico e speculativo; ciò che è escluso dal suo stesso carattere di "azione" del soggetto maestro sul soggetto scolaro, in vista di determinati fini... » (p. 11). « L'educazione, dunque, per quanto intima

blema educativo come problema pratico in questo senso: quando all'educatore siano state rivelate le finalità a cui deve tendere la sua opera, commisurandole sulle finalità etico-religiose dell'educando (teologia e filosofia dell'educazione) e gli siano state fornite dalla storia, dalla sociologia, dalla psicologia, dalla biologia, dalla filosofia e dalla teologia..., tutte le informazioni relative alla situazione concreta dell'educando in quanto tale e sua in quanto educatore e sulla possibilità, concepibilità e natura del loro rapporto, rimarrà sempre problema ultimamente decisivo questo: — *Come* dovrò io organizzare la mia azione nel suo complesso e nelle sue varie determinazioni perchè possa fruttuosamente portare l'educando da un'attuale situazione d'im maturità alla più alta possibile maturità fisico-psichica, sensitiva e spirituale?

È questo evidentemente il problema di un fare, di un *agere* che tende al raggiungimento di finalità distinte dall'agente e, rispetto all'educando, dal suo stesso fare, precisamente alla maturità personale integrale del suo essere (121).

3) *Pedagogia scienza poietica*. — Da queste premesse sembra scaturire evidente la conclusione: « in questo senso crediamo di poter classificare la pedagogia tra le scienze-arti, o scienze-poietiche » (122). Questa è anche la logica conclusione del Casotti: « Fine della scienza ed arte educativa è non solo di conoscere o spiegare ad altri, il fine della vita e dell'educazione, bensì di attuarlo, o, come oggi si dice, realizzarlo nell'educando mercè una solida serie di abiti » (123); « la pedagogia come scienza, studia, dunque, quel processo educativo che la pedagogia come arte, ossia l'educazione traduce in atto mediante l'opera concreta del singolo maestro sul singolo scolaro. La pedagogia, perciò, si può definire come si vuole, o la scienza, o l'arte dell'educazione; poichè il concetto di 'arte'... coincide completamente con quello di scienza pratico-costruttiva, o pratico-poietica » (124).

L'argomento *princeps* è precisamente mutuato da quella definizione concreta di educazione a cui abbiamo accennato e su cui insistono gli autori citati, e che fa pensare alla costruzione herbartiana di una pedagogia, ad uso dell'educatore, « dedotta dal fine dell'educazione », ma in simbiosi con la psicologia e l'esperienza.

e vicine si vogliano pensare le sue relazioni coll'etica, non è l'etica, e sta fra le discipline pratiche che hanno carattere produttivo e costruttivo, e non fra quelle che hanno carattere solamente attivo. Fra le discipline che riguardano il "fare" e non soltanto l'"agire", come avrebbero detto gli antichi filosofi, che le distinguevano sotto questo aspetto, come discipline "poietiche", dalle altre alle quali lasciavano il nome di "pratiche" » (p. 13).

(121) In questo senso ci sembrano esatte e preziose le osservazioni di P. G. CALÒ-ULLOA, O. P., *Il concetto della pedagogia alla luce dell'aristotelismo tomistico*, in « Sa-

pienza », 1950, pp. 28-45, che concludono all'attribuzione del concetto di scienza poietica o arte alla pedagogia in senso analogo rispetto alle arti meccaniche e alle arti belle, nelle quali il principio estrinseco è la *sola ed unica causa* dell'artificiato (cfr. specialmente pp. 39-41).

(122) V. MIANO, *art. cit.*, p. 13.

(123) M. CASOTTI, *Pedagogia generale*, I, p. 6; cfr. *Id.*, *La pedagogia è una scienza pratica?*, in « Supplem. ped. », serie XI, p. 3.

(124) M. CASOTTI, *Pedagogia generale*, I, p. 18.

La maggiore del sillogismo parte dalla definizione di scienze pratiche e poietiche. La distinzione tra le scienze pratiche e poietiche si desume infatti dalla distinzione tra le finalità a cui si rivolgono le azioni da loro razionalmente penetrate. È questo criterio esclusivamente che giustifica la nuova coordinazione e orientazione di contenuti scientifici, disparati per diversità di oggetti formali e per gradi di astrazione per la direzione razionale combinata di un agire o di un fare concreto.

La minore parte dal rilevamento della particolare problematica — distinta da quella posta da ogni altro agire umano in senso etico o in altro campo poietico, per es. economico, politico, ecc. — posta dal fare educativo.

La conclusione sgorga di conseguenza: « se dunque, la pedagogia non si propone quel fine (etico), è chiaro che essa si distingue dall'etica come dalla filosofia e non resta altra alternativa se non collocarla fra le scienze poietiche » (125).

La pedagogia, pertanto, in quanto scienza del *come educare*, in quanto scienza direttiva e regolativa (in senso normativo tecnico, e cioè del come fare per ottenere un'opera ben riuscita anche, essenzialmente e obbligatoriamente, dal punto di vista etico), non può che inserirsi nell'ambito delle scienze poietiche.

In quanto tale essa presuppone e riceve come dimostrati e utilizza tutti i principi di carattere filosofico-teologico, scientifico, storico e sperimentale che illuminano il suo oggetto per una efficace direzione dell'azione educativa. Distinta da esse per oggetto formale essa si serve di tutte esse convogliandone i contenuti al suo fine pratico. Il suo fine proprio le dà unità e individualità e distinzione, per cui pur assumendo contenuti e leggi e principi dalle altre scienze, rimane da esse distinta, in quanto sua, specificamente sua di diritto è la sintesi e la rielaborazione di questi elementi convergenti alla illuminazione scientifica del fare educativo. Da questo punto appare convincente la risposta di Calò alle obiezioni di G. Gentile.

Tale è anche la soluzione che M. Casotti dà alla questione: « È la pedagogia una scienza sola o un insieme di discipline scientifiche? ». — « Anche qui un'occhiata ad altre arti similari risolve subito il problema. Come l'ingegneria e la medicina, la pedagogia è un insieme di scienze; poichè tutte le cognizioni, da qualunque parte vengano, capaci di lumeggiare il processo educativo, le saranno indispensabili... L'unità delle scienze pratiche non può essere che nel fine, e mai nei mezzi... Ciò, del resto, nulla toglie al carattere autonomo e originale della pedagogia, come nulla toglie, in altri campi, al carattere autonomo e originale dell'architettura, della politica e della medicina il dover ricorrere, per conseguimento del loro fine, a una moltitudine di scienze e di nozioni. Poichè è appunto... l'elaborazione di queste nozioni in vista del fine unico di costruire, di regger gli stati, di guarir malattie o di educare, quello che dà a tali nozioni il loro specifico carattere, architettonico o politico, medico o pedagogico » (126).

(125) M. CASOTTI, *La pedagogia è una scienza pratica?*, p. 4.

(126) *Id.*, *Pedagogia gener.*, I, pp. 33-34.

E quando si parla di discipline pedagogiche, di psicologia, di biologia pedagogica ecc. non si vuol affermare che il loro insieme costituisca la pedagogia, ma si asserisce « che la pedagogia assume le relative nozioni secondo il proprio fine, e com'è naturale, le rielabora originalmente in relazione ad esse » (127).

(127) M. CASOTTI, *Ped. gen.*, I, p. 51.

V. MIANO: « L'educatore deve,... applicandosi alla sua ardua ma nobilissima impresa, operare nel suo spirito la sintesi delle scienze necessarie per dirigere convenientemente la sua attività... In questa sintesi che opera lo spirito in vista dell'azione, entrano come componenti, come parti integranti, l'antropologia filosofica, la morale, la biologia, la psicologia sperimentale, la sociologia, la storia, insomma tutto quel complesso di scienze dell'uomo che gli permettono una conoscenza, nella misura del possibile adeguata, del soggetto e delle proprie possibilità di influsso sulla sua formazione, conoscenza dell'ambiente a cui il soggetto deve adattarsi e soprattutto conoscenza di ciò che è l'uomo e dei suoi fini... La pedagogia abbraccia necessariamente un complesso di scienze umane che coordina in vista del fine della formazione dell'uomo » (art. cit., p. 13).

D. MORANDO: « La pedagogia utilizza tutte quelle cognizioni, proprie di ciascuna disciplina, secondo un suo punto di vista particolare e una sua specifica prospettiva. Essa infatti nel suo insieme di scienza e di filosofia dell'educazione, parte dall'osservazione dei fatti psichici, ma si eleva alla comprensione del loro significato in una visione unitotale della realtà e studia la deducibilità o meno di norme, seguendo le quali l'uomo, stimolato da altri, possa in concreto conquistare la sua umana perfezione. Il che vuol dire, in altre parole, che la pedagogia, nella complessità della sua essenza, risulta, in quanto sapere, di tre momenti coesenziali e solo dialetticamente distinguibili: l'osservazione (scientifica), la valutazione (filosofica) e la deduzione di norme per la pratica » (*L'autonomia della pedagogia*, in « Rivista rosminiana », 1950, p. 12). « La pedagogia non è solo un sapere teoretico che termina la sua funzione nella intelligibilità del reale; neppure essa è la intelligibilità dell'azione educativa in quanto teoreticamente conoscibile; essa è, oltre a ciò, un sapere prassologico, cioè un sapere avente per oggetto proprio l'attività educativa come agibile e operabile in concreto. La sua specificazione caratteristica sta in questa sua funzionalità, per cui essa è ordinata come un sapere teoretico... dell'azione educativa » (p. 15); essa « è rivolta allo

studio di quelle finalità e di quei mezzi mediante i quali sia effettivamente realizzabile, in concreto, un influsso spirituale che determini negli altri una forma più alta di vita » (p. 15).

C. LEONCIO DA SILVA: « La pedagogia non è un centone di scienze » (*Conosc. e fond.*, p. 36). « La pedagogia come vera scienza dell'educazione... non può esser contenuta nè nella sola categoria della conoscenza empirica, nè in quella, affine, dell'arte, nè tra le conoscenze positivo-descrittive, nè tra quelle matematiche o fisico-matematiche, nè tra le filosofiche, nè nelle teologiche... Queste conoscenze... non ii (i basilari problemi pedagogici) attingono in pieno, totalmente, adeguatamente, nè ciascuno in particolare, nè meno ancora tutti insieme, come li deve attingere una scienza dell'educazione, nel senso di vera conoscenza scientifica, unitaria ed esauriente... » (p. 15). « La conoscenza filosofica non può da sola render conto del problema educativo nella sua contingente realizzazione, come si richiede per una vera scienza dell'educazione, la quale davvero sia in grado di sovvenire all'educatore nella sua azione » (p. 27. Il corsivo è nostro).

« Gli apporti di queste diverse scienze non vengono assunti dal pedagogista così come si trovano nelle loro sedi originali — Metafisica, Etica, Psicologia, Biologia, Teologia — ma vengono rielaborati e da essi vengono tratti altri principi particolari propri del campo specifico dell'educazione a servizio e in funzione dell'unico oggetto formale, l'educabilità dell'uomo » (*Lezioni di Pedagogia*, ediz. litogr., Torino, Gili, 1941, p. 100. L'ultimo corsivo è nostro). « I dati delle cosiddette scienze positive... come anche i principi della scienza filosofica... e della conoscenza teologica... assunti e sistemati a servizio dell'educazione e sotto la luce dell'educabilità, divengono scienza dell'educazione e perciò Pedagogia... » (*Lezioni di Pedagogia*, pp. 99-100).

G. CALÒ, *La struttura della pedagogia e l'insegnamento*, in « Rassegna italiana di Pedagogia », 1943, pp. 4-23, ribadisce concetti perfettamente concordanti con quelli delle posizioni degli autori citati: mentre « la logica e la gnoseologia, l'etica, l'estetica... considerano il vero, il buono... nella loro intima essenza..., il pedagogista ha da

CONCLUSIONE

La soluzione abbozzata — come s'è visto — poggia su due capisaldi che sembrano evidenti: da una parte, su una *concreta definizione del fatto e del problema educativo* nel suo duplice essenziale aspetto; e dall'altra sul richiamo alla fedeltà alla tradizionale rigorosa *concezione di oggetto formale*, quale elemento fondamentale di distinzione e specificazione delle scienze, indissolubilmente da considerarsi, per le scienze speculative, con i *gradi di astrazione* e per le scienze pratiche e poietiche con il *concetto di finalità*.

E su questa linea — dettata da preoccupazioni eminentemente concrete e vitali — che si svolge sempre più chiaramente — come abbiamo visto — la traiettoria di sviluppo della concezione della pedagogia da Herbart a Calò fino ai più recenti studiosi, di fronte ai sempre ricorrenti tentativi di unilaterali semplificazioni di tinta idealistica o positivistica.

Ma di una conclusione ben più viva e stimolante, al di là di una sia pur interessante disquisizione epistemologica, crediamo di essere debitori verso il lettore che ci avesse seguiti fino a questo punto. Le considerazioni precedenti sembrano infatti suggerirci qualche ammonimento salutare:

1) Il sapere pedagogico vive di una duplice impreteribile esigenza: esigenza assoluta di *teoreticità*, di rigorosa saldatura con la più elevata e impegnativa speculazione filosofica e teologica (un sapere pedagogico neutro e un assurdo, un *contradictio in terminis*: l'educazione non può essere neutra), alla più rigorosa e severa indagine scientifica (la realtà non si costruisce ma la si penetra con fedeltà), alla più comprensiva ricerca storica; e inscindibilmente, forte, energica esigenza di *concreta praticità*. L'indagine speculativa e la esperienza e sperimentazione pratica costituiscono i due capisaldi su cui si deve costruire un sapere pedagogico integrale, in tutte le sue articolazioni. Non lo costituiscono, prese in senso esclusivistico, nè le più brillanti e lussuose speculazioni nè le più diligenti sperimentazioni. Da esso è lontano tanto il teoreta puro quanto il puro esperto. Si potrebbe anche a questo proposito ripetere il kantiano: i concetti senza intuizioni sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche o il più antico adagio: *theoria sine praxi, currus sine axi, praxis sine theoria currus in via*.

2) Con questo viene tratteggiata per riflesso la figura del pedagogo, la sua fisionomia, la *forma mentis* con la quale deve affrontare il suo compito. Nè teoreta puro: la pedagogia integrale non si costruirà mai nel « pensatoio »;

coglierli nel loro progressivo farsi ed attuarsi nello spirito che si forma... il pedagogo deve osservare e determinare nelle sue condizioni di possibilità e nei coefficienti più o meno favorevoli il dinamismo della coscienza verso l'attuazione di quei

valori, il processo d'inserzione di questi nel divenire della realtà psichica individuale... E questo il punto di vista e il problema che dà carattere distinto e diritto di distinzione alla pedagogia » (p. 14).

da esso caleranno semmai romanzi pedagogici. Nè sperimentatore puro: dai laboratori, dalle macchine e dai *texts* e dalla « esperienza » in quanto tale non sboccherà mai l'« anima » dell'educazione, il suo più intimo significato.

Teoria e pratica, speculazione e azione, riflessione e sperimentazione devono collaborare per la costituzione di una integrale (sia pure *distinta* per gradi e contenuti) *teoria dell'azione educativa*; altrimenti nè la teoria sarà veramente *teoria dell'azione*, nè l'azione sarà *azione educativa*. Il pedagogo dovrà quindi essere il fanatico delle idee, delle penetrazioni profonde e universali dei fatti e delle realtà, ma insieme, l'ostinato ricercatore, osservatore degli stessi fatti e realtà; l'uomo che crea e ricrea momento per momento instancabile quell'incontro di idea e di fatto, di pensiero ed essere, da cui soltanto il fatto ne uscirà illuminato. Inconcepibile il pedagogo (integrale o, meglio, il pedagogo *sic et simpliciter*) che non sia anche sperimentatore e maestro ed educatore. E ugualmente inconcepibile il pedagogo (non diciamo l'educatore) che non sia e psicologo e filosofo e teologo. Altrimenti, la sua pedagogia correrebbe il rischio di essere pedagogia di puri spiriti o un corpo senz'anima. Ma l'uomo, l'educando, provvidenzialmente, non è nè un puro spirito nè un cadavere.

Istituto Rebaudengo - Torino, 15 ottobre 1950.

PIETRO BRAIDO, S. D. B.

L'EREDITÀ GENETICA E L'EDUCAZIONE

La trasmissione ereditaria, per via della generazione, di caratteri somatici e psichici, per i quali i figli si ricollegano ai genitori, o i nipoti ai nonni, è un fatto di tanto comune e larga esperienza che si impone, e si è sempre imposto, anche all'attenzione più superficiale e all'osservazione più empirica. Il passaggio, però, da questa generica constatazione allo studio scientifico delle leggi e delle condizioni del fatto, non è avvenuto se non in tempi che si possono ancora chiamare recentissimi.

Oggi i progressi veramente mirabili raggiunti in pochi decenni da quel nuovo capitolo della Biologia che è la *Genetica*, ci hanno messo in mano numerosi dati, in gran parte definitivamente acquisiti, che, mentre offrono il fondamento per ulteriori ricerche, fanno anche sorgere i più suggestivi problemi.

Uno di questi, e non il meno interessante, riguarda le relazioni che intercorrono tra l'educazione e il patrimonio genetico ereditario. Il nuovo essere, che viene al mondo, vi giunge necessariamente con un corredo assolutamente definito di « dati » di cui l'educazione non può non tenere il massimo conto, giacchè l'ignorarli equivarrebbe a porsi in partenza in una falsa posizione. Ora è precisamente lo studio di questi dati che impone un problema in campo educativo: in che misura e in qual senso si deve dire che la sorte futura dell'uomo è *predeterminata* dal suo patrimonio genetico? Non sono mancati coloro che hanno voluto concludere, in maniera recisa, per l'esistenza di un *fato ereditario*, che non lascerebbe più posto per la libertà e, conseguentemente, per l'educazione. Si intravedono facilmente in questa conclusione i presupposti materialistici e positivistici che, prendendo il sopravvento, han portato il ragionamento a conseguenze che superano largamente le premesse e che non sono quindi affatto giustificate.

L'esistenza di un « fato » ereditario chiuderebbe ogni possibile via a qualunque azione educativa e abbandonerebbe l'essere umano alle forze cieche e ineluttabili di un divenire deterministico.

Ma l'esistenza di tale fato è tutt'altro che dimostrata: essa è, anzi, positivamente esclusa dalle più serie e accettate conclusioni della ricerca genetica: l'eredità ha certo un influsso non trascurabile sull'ulteriore sviluppo dell'uomo,

ma è contenuta dentro certi limiti e può essere anche, nei settori più delicati e più attinenti all'educazione, vittoriosamente combattuta (1).

Nel presente articolo ci proponiamo di rilevare, sulla base dei dati genetici più accertati, l'influsso positivo che l'*ambiente* esercita sui fattori ereditari modificandone l'attività e variandone quindi gli effetti. Per « ambiente » intendiamo, in senso largo, tutto il complesso fisico e umano dentro il quale l'uomo trascorre la sua vita (e specialmente i primi anni di essa), complesso che può venire intenzionalmente predisposto e ordinato a fini educativi.

L'*Io* e l'*ambiente* rappresentano pertanto come i due termini di una mutua interazione modificatrice che è possibile, dentro certi limiti, regolare e sulla quale è possibile intervenire con una tempestiva e previdente azione educativa.

1. - NATURA DEL « GENE »

È necessario, al nostro scopo, premettere alcune nozioni d'indole generale.

Qual è il momento preciso in cui l'individuo umano comincia ad esistere? Qual è l'istante in cui esso, per quella sua parte costitutiva che proviene dall'ambiente fisico, *emerge* dall'ambiente stesso, differenziandosi da questo in quanto individuo umano? (2).

(1) L'ultima radice di questa *variabile* che non si può mai sopprimere in seno al composto umano, è rappresentata dalla sua spiritualità e dalla sua libertà: su di esse possono esercitare un influsso *indiretto* le condizioni fisiche dell'uomo perchè esso è un composto unitario, ma appunto perciò c'è una reversibilità dell'influsso, che è dominabile e regolabile. Questo è il compito dell'*educazione* presa nel suo senso più largo.

(2) In questa parte espositiva ci limitiamo a offrire i risultati e le conclusioni meglio accertate della genetica, rimandando alle apposite trattazioni coloro che volessero approfondire i vari argomenti o cercare le giustificazioni teoriche o sperimentali delle singole affermazioni. Si può consultare utilmente, fra l'altro:

1. *Per l'eredità in generale*: N. BECCARI, *Genetica*, Firenze, Le Monnier, 1945; CAULLERY, *Les conceptions modernes de l'hérédité*, Paris, Flammarion, 1935; GATES, *Heredity in Man*, London, Constable & Co., 1929; L. GIANFERRARI-G. CANTONI, *Manuale di Genetica*, con particolare riguardo all'eredità nell'uomo, Milano, Vallardi, 1948; H. S. JENNINGS, *Eredità biologica e natura umana*, Milano, Mondadori, 1937; C. JUCCI, *Introduzione allo studio della genetica*, Milano, Hoepli, 1944; A. KÜHN, *La teoria dell'ereditarietà*, Torino, Einaudi, 1945; G. MONTALENTI, *Problemi di biologia*, Milano, Mondadori, 1945; T. H. MORGAN,

Embriologia e genetica, Torino, Einaudi, 1938; G. POYER, *L'hérédité psychologique*, (volume del « Nouveau traité de psychologie »), Paris, Presses Universitaires de France, 1946 e *Les problèmes généraux de l'hérédité*, Paris, Alcan; E. SCHRÖDINGER, *Che cos'è la vita?*, Firenze, Sansoni, 1947; THOMSON, *L'hérédité*, Paris, Payot.

2. *Per le correlazioni somato-psichiche*: Atti delle riunioni della Società Italiana di Genetica ed Eugenica, 1924, 1928, 1938, 1949; R. BIOT, *Il corpo e l'anima*, Brescia, Morcelliana, 1939; R. BIOT-GALIMARD, *Guida medica delle vocazioni sacerdotali e religiose*, Milano, Vita e Pensiero, 1949; BRUNI, GLEY, LUGARO, ecc., *La funzione endocrina delle ghiandole sessuali*, Milano, Istituto Sieroterapico Milanese, 1925; F. CARIDROIT, *Psycho-physiologie des glandes endocrines*, tomo VII, libro II del « Nouveau traité de psychologie », Paris, Presses Universitaires de France, 1946; *Comptes rendus du troisième Congrès quinquennal de Stockholm*, Paris, Ass. Intern. des Femmes-Médecins, 1934; L. DARWIN, *Qu'est-ce que l'énergie?*, Paris, Alcan, 1931; G. PASTORI, *Il substrato biologico della personalità*, Brescia, La Scuola, 1948; N. PENDE, *La scienza moderna della persona umana*, Milano, Garzanti, 1947.

3. *Per la valutazione morale dell'eugenica*: A. ANILE, *Questo è l'uomo*, Firenze, Vallecchi, 1943; BARONI, *La famiglia*, Roma, Studium, 1948; A. BOSCHI S. J., *Nuove*

Le recenti ricerche genetiche ci mettono in grado di rispondere a questa domanda: la creatura umana nasce all'esistenza nel momento che il *pronucleo maschile* (dello spermio) e il *pronucleo femminile* (dell'ovulo) si fondono insieme, nell'ovulo fecondato, costituendo, nella nuova cellula, *un solo nucleo*. In quel momento veramente *natus est homo in mundum* (3), anche se i suoi genitori dovranno attendere alquanto, prima di poterne mirare le dolci sembianze. L'uovo, così fecondato, inizia allora il suo processo di vita indipendente: incominciano le segmentazioni del nuovo nucleo, e ciò che si sviluppa possiede le caratteristiche e il finalismo propri dell'individuo umano (4).

L'uomo, quindi, comincia ad esistere nel momento che due piccolissime, microscopiche, porzioncelle di « ambiente » si fondono in una sola, che da allora vive di vita propria e autonoma. Vita che potrà dirsi anche indipendente, in quanto i legami che ancor sussistono con la madre rientrano nella categoria generale di quei legami indispensabili con l'ambiente che ogni organismo vivente, in qualunque stadio del suo sviluppo, deve mantenere per poter vivere e svilupparsi.

Le particelle di ambiente, che formano originariamente il nuovo individuo, sono tutto il suo capitale, sono la sua *eredità*: nessuno può dire con maggior ragione: *omnia bona mea mecum porto*.

I quali beni contengono la sostanza di tutte le promesse dell'avvenire.

Non tutto, però, nella cellula iniziale è ugualmente importante rispetto all'*eredità* del nuovo individuo che essa costituisce.

questioni matrimoniali, Torino, Marietti, 1950; *Facoltà di Teologia dei PP. Gesuiti* (Chieri), *Questioni matrimoniali*, Torino, LICE, 1950; A. GEMELLI, *Le dottrine dell'eugenetica e la limitazione volontaria della prole* (nel vol. *Il matrimonio e la famiglia cristiana*), Milano, Vita e Pensiero, 1945; LANZA, *Eugenica e morale*, in *Scuola Cattolica*, 1941; V. PALMIERI, *Denatalità*, Milano, Soc. Palermitana Editr. Medica, 1935; Pio XI, *Casti Connubii*, trad. di C. Corsanego, Roma, Studium, 1931.

(3) *Jo.*, 16, 21.

(4) E' ancora disputata la questione se a questo stesso istante del concepimento sia da assegnarsi anche l'inizio della *persona* umana, cioè l'infusione, da parte di Dio, di un'anima spirituale, novellamente creata, in quella organizzazione materiale umana.

La risposta, che non può evidentemente avere una base sperimentale, dipende da considerazioni filosofiche e si potrebbe forse ricollegare con qualche principio teologico. Come si sa, S. Tommaso ha sostenuto il succedersi graduale dell'anima vegetativa, sensitiva e spirituale, in relazione alle susseguenti disposizioni della materia.

Ma questa teoria ha trovato sempre più vasta opposizione e si può forse dire che

oggi è molto più diffusa l'opinione contraria, che pone la creazione dell'anima razionale fin dal primo momento del concepimento. Tra i vari argomenti teologici che potrebbero suffragare tale idea non è, a nostro parere, privo di forza quello desunto dal Codice di Diritto Canonico. Questo, al Can. 747, prescrive: « *Curandum ut omnes fœtus abortivi, quovis tempore editi, si certo vivant, baptizentur absolute; si dubie, sub conditione* ». Da che sembra che si possa dedurre che il Codice suppone una *personalità* umana (e quindi l'anima spirituale) nel feto umano *quovis tempore editus*. Gli avversari di questa teoria riconoscono esplicitamente che la citata disposizione del Codice importa una *pratica* adesione all'opinione contraria alla loro (si veda, per esempio, C. BOYER, *De Deo Creante et Elevante*, Romae, 1933, p. 162: « *Ecclesia vult ut in praxi priorem opinionem sequamur* »). La quale distinzione, tra la norma pratica e la teoria, non ci sembra ammissibile, giacchè se il legislatore avesse ammesso la possibilità di un dubbio, avrebbe dovuto far ricorso al battesimo condizionato (« *si homo es* », e non soltanto « *si vivis* »), per non correre inutilmente il rischio di frustrare il Sacramento.

Se non è da esagerare la contrapposizione dualistica tra il nucleo e il citoplasma, in quanto entrambi concorrono funzionalmente all'unica attività vitale della cellula, non si può tuttavia non assegnare un'importanza del tutto eccezionale alla parte del nucleo rappresentata dai *cromosomi nucleari*. Questi, che nella cellula umana sono 48, devono considerarsi come i portatori o gli ospiti degli « atomi dell'eredità », i cosiddetti *geni* o *genidi*, che costituiscono il substrato anatomico della trasmissione ereditaria. Ogni cromosoma è un *sistema* in cui si dispongono allineati un gran numero di geni in posizioni fisse, tanto che si son potuti distinguere con un numero d'ordine quelli di cui si conoscono le funzioni (5).

Sulla natura del gene, unità viva, la cui piccolezza sfugge finora anche ai più potenti microscopi, poco si può dire, sebbene si conoscano indirettamente molte sue proprietà e funzioni. Esso consta di un gruppo di molecole, o forse meglio di una sola grossa molecola proteica; questa infinitesima quantità di *materia organizzata vivente* ha, appunto perchè è viva, la capacità di riprodursi, cioè di assimilare della materia diversa e utilizzarla per la formazione di altre unità simili a se stessa. Si vede perciò l'immensa energia concentrata, per così dire, in questa molecola, dalla cui attività dipendono i caratteri ereditari che sono così vistosi negli individui e soprattutto così regolari e persistenti, come ci indicano le leggi di Mendel: ovunque essa sia presente, pur in quantità infinitesima, agisce producendo il suo specifico effetto.

Ogni gene è, naturalmente, un complesso atomico, ma quello che è estremamente interessante è il fatto che gli atomi che lo costituiscono sono appena un migliaio circa, numero *molto* piccolo relativamente ai numeri che incontriamo di solito nei complessi inorganici sul comportamento dei quali la fisica ha enunciato le sue leggi. Particolare forse ancor più notevole, è questo, che gli atomi costitutivi del gene non sono perfettamente omogenei, come gli atomi di qualunque altra sostanza fisica, ma ognuno di essi, od ogni gruppo atomico, ha delle qualità specifiche, differenti, da cui dipendono differenti comportamenti attivi del gene nel suo complesso (6).

Il fatto che il gene, pur avendo una grande stabilità (che non è tuttavia, come diremo, immutabilità), consti soltanto di pochi elementi (7), ha sorpreso non poco gli studiosi, specialmente i fisici e i matematici che sono avvezzi ai grandi numeri e che dalle ultime scoperte scientifiche sono stati indotti a considerare la regolarità e la stabilità delle leggi fisiche come riposante non sulla determinazione fissa delle singole individualità ma sul comportamento *statistico*

(5) Nel moscerino *Drosophila melanogaster*, che è il soggetto preferito per questi studi, si sono già potuti localizzare oltre 500 geni, di cui si conoscono esattamente le specifiche funzioni.

(6) Per questo lo SCHRÖDINGER ha definito il gene un *cristallo aperiodico*, basandosi sulla sua equazione: molecola=solido=cristallo. Si veda il § 43 del suo libro

What is Life?, Cambridge, Univ. Press, 1945.

(7) Si noti tuttavia che il numero degli atomi del gene, pur così limitato, offre possibilità praticamente infinite di diverse combinazioni tra gli atomi stessi, e perciò infinite varietà di geni e capacità di « mutazioni » (di cui si veda in seguito).

di innumeri individui, di ciascuno dei quali la sorte resta momento per momento indeterminata. Se, per spiegarci con un esempio piuttosto ordinario, in un vaso si pongono in uguale quantità due finissime polveri, una bianca e una nera, si potrà prevedere che, scotendo il vaso per un certo tempo, si otterrà una miscela omogenea, ma nulla si potrà dire di ogni singolo granellino, il quale potrà subire la sorte più impensata, dal limite estremo di rimaner fermo al posto in cui era al principio, all'altro di tornare al posto precedente dopo aver toccato tutti gli altri granellini. Esso è del tutto abbandonato al caso, che si sottrae a ogni norma, e su cui domina solo la legge statistica, per cui però occorre una grande quantità di elementi.

Invece il gene, complesso stabile e ordinato di pochi elementi, sfugge a questa regola, presentandosi come una individualità ben caratterizzata, e normata da leggi proprie. Onde, come abbiamo notato, lo Schrödinger tentò di farlo rientrare nella « regola generale » estendendo anche ad esso le applicazioni della teoria quantica. Ma per ottenere ciò dovette anche (come gli fu pur rimproverato) far rientrare nelle leggi statistiche — sia pure con indici infinitesimi di probabilità — anche la reversibilità dei cosiddetti fenomeni « entropici ». Così, per riprendere l'esempio accennato, dovrebbe dirsi probabile (sebbene di una infinitesima probabilità) una nuova e perfetta separazione delle due polverine mescolate, ottenuta con un prolungato scuotere del vaso, o anche il movimento inverso di un orologio, tendente a ravvolgere la molla di carica, invece che a svolgerla.

Questa concezione dello Schrödinger è già stata fatta oggetto di acuta critica dal Severi (8) che la dice una gratuita asserzione, in quanto non è affatto basata sull'esperienza (che non ci ha offerto finora neppure un singolo caso di reversione entropica), ma è fondata su un'arbitraria applicazione della cosiddetta « sperimentabilità concettuale ». A proposito della quale, nota il Severi, non si deve dimenticare il fatto che per « un'esigenza imperativa del nostro spirito » noi procediamo all'interpretazione dell'esperienza e alla formulazione delle leggi basandoci su principi ultra-logici, che trascendono perciò l'esperienza stessa. E ciò vale anche per la stessa formulazione delle leggi statistiche della probabilità, dove, per il principio di ragione sufficiente, noi supponiamo che sia uguale la probabilità di certi eventi, e accettiamo come indiscussa la tendenza di uno stato fisico a passare dall'ordine meno probabile a quello più probabile, e non viceversa (9).

(8) Nella raccolta *Scienza e Mistero*, Roma, Studium Christi, 1948, pp. 305, ss.

(9) Tale tendenza è nota col nome di legge dell'entropia che è perciò la misura fisica dell'abbassamento del livello di ordine nei singoli fenomeni: il mondo tende adunque verso il disordine e il caos. Il raggiungimento del grado massimo di entropia, significherebbe l'impossibilità che si verificassero nel mondo nuovi fenomeni, la stasi

e l'inerzia assoluta. È noto come uno degli argomenti che si sogliono opporre alla teoria materialistica dell'eternità autonoma del mondo è precisamente ricavato da questa legge fisica: se veramente il mondo esistesse *ab aeterno* e fosse retto dalle sole leggi della materia, in esso ogni movimento si sarebbe già dovuto spegnere da tempo infinito, il che equivale a dire, in fondo, che esso non avrebbe mai potuto esistere.

Si potrebbe forse aggiungere che, oltre che gratuita, l'asserzione dello Schrödinger è in se stessa contraddittoria. Egli infatti ammette esplicitamente che il gene è un cristallo sottratto al disordine dell'agitazione termica, cioè all'entropia (e lo chiama perciò cristallo « aperiodico ») e dà ai fenomeni vitali il nome di fenomeni di *entropia negativa*, in quanto il vivente, sottraendosi alla spinta verso l'omogeneità e il caos, e cioè sottraendosi alla morte, mantiene se stesso per la sua spontanea capacità di assimilare l'ordine derivandolo dall'ambiente. Ma se è così, com'è di fatto, ogni tentativo di catalogare i fenomeni vitali, insieme con quelli fisici, sotto le medesime leggi statistiche è un assurdo: per quanto, infatti, si estenui la *probabilità* di un movimento inverso, dal disordine all'ordine, tra i movimenti della natura fisico-chimica, non si potrà mai sfuggire alla contraddizione, giacchè si dovrà sempre supporre una probabilità (per quanto infinitesima) che l'entropia operi contro il concetto stesso dell'entropia (10).

Il gene, adunque, infinitesima quantità di materia vivente, si contrappone, col suo comportamento, a tutta la natura inorganica.

Di tutte le sue caratteristiche meravigliose, quella che più ci appare misteriosa, e insieme affascinante per le possibili conseguenze che importa, è la capacità che il gene possiede di effettuare in sé la « mutazione », cioè un vero *cambiamento sostanziale* per cui esso si comporta poi in modo affatto diverso di prima, avendo variato la sua *natura*, cioè la base della sua specifica attività.

La *mutazione* pare che sia legata a una variazione dei legami atomici nell'interno del gene o a uno spostamento degli atomi stessi (e quindi, probabilmente, ad entrambe le cause): essa è sempre *subitanea* e, avvenuta che sia, acquista carattere di stabilità, non tende, cioè, a regredire, e si trasmette ereditariamente nella nuova forma. Il gene resta tuttavia capace di una nuova mutazione, che può essere l'inversa della precedente (11).

(10) Ben diversa è l'unità che il matematico L. FANTAPPIÈ trova tra il mondo fisico e quello biologico, i quali conservano tuttavia le loro distinte peculiarità. (Si veda *Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico*, Roma, Soc. Ed. « Humanitas nova », 1944). Osservando come nei viventi si incontrano i passaggi esattamente contrari a quelli dei fenomeni fisici, il Fantappiè chiama *sintropici* i fenomeni vitali, la cui caratteristica è quella di esser regolati da un *fine* futuro: i fenomeni entropici dipendono invece da *cause*, ad essi antecedenti. Si intende che con questo non si vuole escludere la vita dal dominio della causalità: il sintropismo nei viventi è un fenomeno *globale*, accompagnato sempre da parziali fenomeni entropici. Ma la *finalità* di questi risulta sempre *estrinseca*, ed essi si effettuano sempre nella pendenza verso il più probabile, mentre i fenomeni sintropici, che sono impossibili nel quadro della

causalità meccanica, vanno verso ciò che è *meno* probabile guidati da una finalità *intrinseca*.

Si noti infatti che, anche se si riuscisse a ottenere in laboratorio (come in qualche misura è stato ottenuto) un effetto simile a quelli sintropici, tale effetto non sarebbe per nulla « sintropico », non sarebbe, cioè, un fenomeno *vitale*: l'energia necessaria per produrre il fenomeno lo farebbe rientrare tra gli effetti della causalità meccanica, cioè tra i fenomeni entropici retti solo da una finalità estrinseca, e il risultato sarebbe una *cosa morta*.

(11) Lo SCHRÖDINGER (*op. cit.*, § 22) definisce la mutazione « un salto quantico nella molecola del gene », il che, dato lo stadio ancor poco progredito delle nostre cognizioni in proposito, sembra un'arbitraria e affrettata invasione del campo biologico da parte dei moduli fisici.

Le mutazioni spontanee si presentano in numero molto limitato e le loro cause attualmente ancora ci sfuggono: si è però riusciti a ottenerle anche artificialmente, per mezzo dell'azione di varie specie di raggi o di determinate sostanze chimiche. È anche opinione di alcuni che una delle cause principali delle mutazioni spontanee sia il continuo bombardamento da parte delle irradiazioni cosmiche a cui sono sottoposti gli esseri viventi sulla terra.

In questa capacità del gene di variare la sua natura, si è voluto trovare il fondamento dell'evoluzione della specie, mettendola in rapporto con le « piccole variazioni accidentali » supposte da Darwin. La mutazione, insomma, sarebbe un mezzo di adattamento del vivente all'ambiente e una via per l'evoluzione della specie regolata dalla selezione naturale: i caratteri nuovi resisterebbero o regredirebbero secondo la loro forza e la loro capacità nella lotta per l'esistenza.

A favore di questa teoria viene citato il bassissimo numero percentuale delle mutazioni spontanee, cioè la loro estrema rarità, specialmente quando esse importano dei cambiamenti tipologici fondamentali. Infatti, essendo le mutazioni legate alle leggi statistiche del caso, sono prevalenti di numero quelle dannose alla specie e rappresentanti un deterioramento di essa: la presenza perciò contemporanea di molte mutazioni darebbe facilmente causa vinta a quelle nocive con gravi conseguenze per il benessere di tutta la specie; invece la loro rarità fa sì che esse possano venir successivamente, una dopo l'altra, « provate », il che porta alla regressione di quelle nocive e all'affermarsi vittorioso di quelle che rappresentano invece un progresso evolutivo della specie.

Contro questa opinione sta tuttavia il fatto che non è per nulla *dimostrato* che esistano mutazioni tendenti a un miglioramento evolutivo della razza: nella più parte esse sono peggiorative e non è escluso che esse rappresentino *soltanto* delle regressioni o delle degenerazioni di essa. Sicchè sono oggi sempre in minor numero gli scienziati inclini a poggiare la teoria dell'evoluzione sul fatto delle mutazioni spontanee dei geni: « Nessuno quasi dei *genetisti*, o studiosi di genetica, ammette oggi che l'evoluzione innegabile delle specie viventi possa essere spiegata da queste *mutazioni spontanee* dei geni, a carattere progressivo, avvenute nel corso dei millenni » (12).

2. - IL GENE COME « PORTATORE DI EREDITÀ »

Per ogni uomo, quindi, che viene al mondo, il *capitale ereditario* trasmessogli dai suoi genitori, capitale che non è tanto *suo* quanto è *parte di lui stesso*, consiste in alcune migliaia di *geni* allineati nei cromosomi del nucleo della prima cellula che dà inizio a ogni vivente.

Da chi provengono questi geni? Essi derivano, in numero uguale, da ciascuno dei due genitori. La cellula paterna e quella materna, prima di potersi fondere in una sola, che sarà il nuovo essere (13), devono essere *mature* e

(12) N. PENDE, *La scienza moderna della persona umana*, Milano, Garzanti, 1947, p. 167.

(13) Naturalmente, parlando dell'eredità, ci occupiamo soltanto della parte somatica dell'individuo e di quei caratteri — fisici e psichici — che in essa hanno il fondamento.

cioè, fra l'altro, devono aver compiuto il processo di *meiosi*, consistente nella riduzione a metà del numero di cromosomi (e quindi di geni) che ciascuna cellula inizialmente possedeva. Così la nuova creatura ha nella prima cellula un numero identico di cromosomi a quello posseduto dalle cellule dei genitori, e insieme la capacità di produrre altre cellule tutte simili a questa.

Questo fatto ha alcune conseguenze importanti. In primo luogo si evita così l'accrescersi del numero dei cromosomi, in ogni nuovo individuo generato, in proporzione geometrica: cosa che avverrebbe se ognuno sommasse in sé i cromosomi paterni più quelli materni. Ma soprattutto, per quello che interessa l'eredità, si riduce a limiti molto bassi l'indice percentuale degli individui difettosi.

È noto infatti come i cromosomi si trovino nel nucleo in forma di due collane di cui ciascun anello corrisponde a un altro: *e questo avviene pure per i geni che nei cromosomi sono localizzati*. I due geni accoppiati hanno uguale attività, presiedono, cioè, alla stessa funzione. Se, quindi, un genitore è, in qualche modo, difettoso, ciò significa che *almeno* una coppia dei geni suoi è difettosa. Ma nel momento della trasmissione di questa eredità con la generazione del figlio, della coppia difettosa resta, per effetto della *meiosi*, un solo gene, supponiamo quello di numero 50. L'altro genitore, a sua volta, fornirà anch'egli un gene numero 50 che formerà col primo la coppia 50^a nella cellula del figlio. *Solo se entrambi i geni dei genitori avevano il medesimo difetto il figlio nascerà difettoso*: perchè a produrre il difetto occorre che entrambi gli elementi della coppia siano deteriori: ma basta che l'uno dei due sia normale perchè l'individuo non ne risenta personalmente danno, pur restando portatore nella sua cellula di quel gene difettoso che potrà, in avvenire, incontrandosi con un altro ugualmente viziato, far rispuntare in un discendente il difetto ereditario che in lui era rimasto latente (14).

Come si vede, dalla *certezza* di ereditare i difetti di entrambi i genitori, si passa con questo semplicissimo e insieme sapientissimo mezzo a una probabilità estremamente remota, soprattutto quando si abbia cura di evitare i matrimoni nell'ambito della consanguineità. Questo ci spiega pure come da individui tarati possano nascere figli superiori, e viceversa.

La coppia di geni, proveniente dal padre e dalla madre, ha, come si è detto, uguale funzione, ma diversa tendenza: quella che presiede, per esempio, al colore dei capelli, può tendere a un colore diverso, nel gene paterno, da quello a cui tende il gene materno. Ma, se i geni sono sani, la funzione è sempre normale, e il prevalere dell'una o dell'altra tendenza dipende da leggi che in seguito brevemente accenneremo.

(14) Ecco il motivo per cui si vietano o si sconsigliano i matrimoni tra i consanguinei: per essi è enormemente più probabile che si trovino difettosi dei geni di uguale numero (o posizione) e che, quindi, ne nascano individui tarati; le statistiche in proposito parlano chiaro. Si capisce che può

avvenire anche il contrario, che si sommino due buone qualità: ma questo, oltre che essere un fatto assai meno probabile, importa un rischio e una responsabilità non indifferenti. Si veda A. Bozzo, *Matrimoni fra consanguinei al lume della genetica*, in «Medicus», vol. III, 1947.

Il meccanismo della trasmissione ereditaria, che a noi qui interessa solo indirettamente e che abbiamo esposto in modo sommario, è in realtà molto complesso, dato che vi concorrono numerosissimi fattori. Per avere un'idea della complessità di questo studio, basterà ricordare come ciascun gene, pur essendo ben determinato nella sua individualità e nelle sue funzioni, esercita il più delle volte tali funzioni *pleiotropicamente*, cioè è capace di far sentire la sua attività su caratteri diversi e ciò in dipendenza dal cromosoma in cui ha sede: ogni cromosoma, infatti, dà ai geni in esso contenuti come un indirizzo e un tono fondamentale.

A questo si aggiunga, a render la trasmissione ereditaria dei geni ancora immensamente più complicata, la possibilità dello « scambio » (o « crossing-over ») per cui, al momento della meiosi nella cellula matura, i due cromosomi omologhi (accoppiati) invece di separarsi semplicemente con la perdita totale di uno di essi, si scambiano in modo vario alcune loro parti, sì che, nel cromosoma superstita, entrambi i cromosomi originari restino parzialmente rappresentati. Questo significa che nel pronucleo della cellula paterna, che costituirà metà del figlio futuro, sono presenti entrambi i nonni paterni del nascituro, e non uno solo di essi, e ciascuno di questi con eredità derivate da entrambi i rispettivi nonni... e così di seguito. Lo stesso deve dirsi per l'altra metà del figlio, costituita dal pronucleo materno. È questo un altro mezzo semplicissimo, ma insieme di infinita sapienza, con cui, accrescendosi in proporzione geometrica la probabilità di correzioni e compensazioni dei geni portatori di difetti, viene provveduto alla mirabile armonia che domina nel regno dei viventi, dove l'anomalia (che altrimenti prenderebbe presto un minaccioso sopravvento) rappresenta sempre una eccezione quasi trascurabile (in senso statistico). Da questo fatto deriva ancora la varietà pressochè infinita delle caratteristiche individuali anche là dove si riscontra la permanenza di evidenti caratteri ereditari: questi si mescolano, si sovrappongono, si modificano talmente a vicenda da fare di ogni uomo un prodotto originale e unico come realizzazione di una tra le possibilità, praticamente infinite, di combinazione di un numero stragrande di elementi.

Si noti ancora che l'eredità di molti caratteri non è legata a una sola coppia di geni, ma a parecchie e talora a molte di esse che concorrono solidalmente alla formazione del carattere dato. Si vede perciò come basta la variazione di un solo tra tanti fattori per far assumere all'insieme un'infinita varietà di sfumature e di toni pur sempre attorno allo stesso tema centrale.

Non si può non restare compresi da un sentimento di umile ammirazione nel vedere come il Creatore, che con la Sua sapienza è veramente *ludens in orbe terrarum* (15), servendosi di mezzi che ci sbalordiscono per la loro semplicità, operi nel mondo dei viventi, senza mai identicamente ripetersi, armonizzando nel Suo stile la più affascinante *variatio* con la *concinnitas* più ordinata e sapiente.

(15) *Prov.*, 8, 31.

3. - L'EREDITÀ E L'IO

Allo stato attuale delle nostre conoscenze genetiche, nessuno o ben pochi scienziati negherebbero che i geni sono *gli unici* portatori e trasmettitori di fattori ereditari: i caratteri che non siano legati al gene (ma che siano soltanto acquisiti per effetto dell'ambiente o dell'attività dell'individuo) *non si ereditano*. I geni che, come si è detto, rispetto all'eredità agiscono indipendentemente l'uno dall'altro e sono perciò capaci di raggrupparsi in un numero praticamente infinito di combinazioni diverse, segnano, sotto quest'aspetto, il destino di ciascun uomo: se in quella combinazione, che sono *io*, viene a trovarsi quel particolare gene il cui modello proviene, attraverso centinaia di generazioni, da un mio antenato che esistette parecchi millenni or sono, esso si comporterà in me come si è comportato in lui e produrrà in me, *ceteris paribus*, lo stesso effetto che in lui ha prodotto.

A questo punto potrà facilmente attirare l'attenzione di più di uno il fatto che ciascuno di noi risulta, anzi è (*non però esclusivamente!*) una tra miriadi, starei per dire, infinite di combinazioni che erano *possibili* al momento che si realizzò la sua, ma che tali rimasero per sempre e *che mai più si avvereranno*: tra tutti gli uomini possibili, i miliardi di uomini realmente esistiti sono numericamente una sparuta e trascurabile quantità: e perchè poi, tra di essi, ci sono stato proprio *io*, mentre bastava, per eliminarmi per sempre dall'esistenza, che nella catena lunghissima dei miei antenati una sola cellula, di uno qualunque di essi, non fosse stata prescelta a preferenza di miliardi di altre sue compagne? E ci fermiamo alla cellula, per non complicare eccessivamente il problema...

Questa domanda, tuttavia, pur così interessante per ciascuno di noi, è, in certo senso, priva di significato: *per qualunque essere che fosse venuto al mondo* tale domanda si sarebbe potuta porre, a meno che non fossero esistiti *tutti* gli infiniti uomini possibili... E tuttavia noi siamo naturalmente portati ad insistere: — Sì, è vero: ma, fra tanti, perchè proprio *io*? La quale domanda, per la parte di senso che ancora conserva, ha una sola risposta: — Perchè così Dio ha voluto. — È un pensiero che, per poco che lo si approfondisca, perde il suo superficiale aspetto dommatico e aprioristico e non può non riempirci di riconoscenza e di gioia: ciascuno di noi è la realizzazione di una volontà di Dio, è il capo di un filo che lo congiunge a Dio senza smarrirsi tra le miriadi di altri fili e di altre matasse di tutti gli altri esseri esistenti e possibili. A questa luce si delinea già chiaramente la finalità suprema di ogni vita e, perciò, di ogni educazione: *attuare in noi stessi, nella maniera più completa e perfetta, quello che Dio ha voluto fare in noi e con noi* (16). Non venendo l'essere a

(16) Da queste considerazioni viene fondato l'obbligo di seguire la propria « vocazione » quando questa risponda a una manifesta volontà di Dio. E ciò vale soprattutto rispetto a quella vocazione *speciale* con la quale Dio invita i singoli a entrare

in uno stato di vita più perfetto (sacerdotale o religioso). Si veda in proposito il nostro studio *Libertà e dovere nel problema della vocazione*, in *Salesianum*, apr.-giugno 1949, n. 2, pp. 231-278.

ciascuno di noi da altra fonte se non da Dio stesso (anche se, in parte, per via mediata), questa sarà quindi l'unica maniera di essere veramente e compiutamente se stessi.

Solo da tali considerazioni la domanda che abbiamo posto di sopra può trovare una coerente e insieme soddisfacente risposta. Non mancano in fatti di quelli che si scandalizzano nel vedere « una natura altrettanto indifferente allo spreco delle possibilità di esistenza umane di quanto lo è verso le spore dei funghi e le uova dei pesci » (17). Il mettere invece l'esistenza dei singoli in rapporto con una ben precisa e univoca volontà divina, come inizio dell'attuazione di un piano il cui compimento è in parte lasciato alla libera determinazione della creatura, restituisce a questa tutta la sua nobiltà di essere libero e intelligente. Il contrapporre poi gli uomini veramente esistiti, o che esistevano, alla sterminata moltitudine di quelli possibili, alle « individualità virtuali, ora svanite nel limbo delle cose che non furono », non può esser altro, se ben ci si rifletta, che puro sentimentalismo. Non è quindi affatto necessario pensare, come fa il Jennings, che le diverse « individualità » umane siano priorì a « quel particolare nodo dell'ordito universale » che è rappresentato dalla prima cellula di ciascun individuo. (Questa cellula, formandosi dai pronuclei dei genitori, realizza una su cinque milioni di miliardi [5.000.000.000.000.000] di possibilità *ad essa quasi contemporanee*, mentre poi, risalendo anche solo di poche generazioni, e applicando lo stesso ragionamento per i genitori di ciascuna di esse, si giunge subito a cifre che superano ogni possibilità di computo).

In altre parole, non è necessario pensare che io sarei stato sempre io qualunque fosse stata la combinazione cellulare che avesse dato origine al mio corpo nella sua prima cellula: e che io sarei stato in virtù di un altro principio, di una « individualità », di un Io preesistente al mio corpo e già individuato indipendentemente dalla materia che in seguito sarebbe stato per assumere e informare.

Che cosa sarebbe, in concreto, tale « individualità »? Anche volendone determinare il vago concetto nella concreta realtà dell'anima umana (*la quale però è creata nel momento che è infusa e non preesiste al corpo*) nulla ci costringe a rinunciare alla dottrina tomistica dell'*individuazione* che, secondo San Tommaso, risulta dalla materia quantitativamente determinata (*materia signata quantitate*).

Di priore, quindi, c'è soltanto la volontà di Dio, il Quale, nella scelta che fa delle Sue creature, persegue dei fini di amore e di armonia che sfuggono necessariamente alla ricerca scientifica umana, e quindi volerli ridurre, in un modo o nell'altro, agli schemi di questa, è propriamente un procedimento antiscientifico.

Del resto, quella soluzione non risolve nulla: anche per l'« individualità » ci si potrebbe ancora chiedere perchè mai sia esistita *questa* e non le infinite altre

(17) JENNINGS - H. S., *The Biological Basis of Human Nature*; nella traduzione italiana (Milano, Mondadori, 1937), p. 264.

possibili... Come si vede, la scienza, giunta ai suoi limiti, quando vuole chiedere a sè il perchè di se stessa si trova sempre di fronte a problemi che sono posti fuori del suo ambito: volerli allora risolvere con i principi stessi della scienza empirica sarebbe errore altrettanto grave quanto quello di volerli negare.

Per quel che riguarda l'educazione, la posizione non è indifferente: le ultime ragioni dell'essere umano sono quelle stesse che ne illuminano, finalizzandola, tutta l'esistenza, e danno così un compito concreto all'educazione, consistente nel render l'uomo capace di essere veramente se stesso, quell'io che egli *deve* essere, raggiungendo pienamente il suo fine.

L'importanza dell'eredità biologica ha fatto nascere la preoccupazione e il desiderio di controllare *fin dal suo inizio* l'eredità stessa favorendo le nascite di individui sani e eliminando o restringendo quelle di individui tarati, già in partenza, per un loro difettoso complesso ereditario.

Nacque così la moderna scienza denominata *Eugenetica* o *Eugenica*, il cui campo di applicazione specifico e diretto è la regolamentazione della riproduzione umana: essa si propone di migliorare un gruppo umano (più o meno esteso) agendo opportunamente sui caratteri ereditari in modo da potenziare e estendere quelli desiderabili, ed eliminare o ridurre quelli malsani.

Se buono è il fine, non altrettanto però può dirsi di taluni mezzi con cui si è voluto raggiungerlo. Sul quale argomento rimandiamo alla chiara dottrina e alle solenni condanne contenute nell'Enciclica *Casti connubii* del 31 dicembre 1930. Ivi è esplicitamente condannata, come lesiva dei diritti della persona umana, ogni imposizione violenta, non esclusa, naturalmente, neppure quella fatta dalla pubblica autorità, che tenda a vietare il matrimonio a individui determinati supposti incapaci di generare della prole sana, o addirittura li costringa a subire una artificiale sterilizzazione (18).

Un'altra pratica moralmente riprovevole, di cui si suole talora camuffare il ripugnante egoismo rivestendolo di presunti fini eugenetici, è quella che va sotto il nome di neo-malthusianesimo (*birth control*). Ma è evidente che qui l'eugenetica non ci ha nulla da vedere, trattandosi, al massimo, di un calcolo quantitativo e non qualitativo.

Non sarà inutile notare come le misure eugenetiche coercitive, or ora accennate, *non hanno una solida base scientifica*: gli effetti della sterilizzazione, anche praticata su vasta scala, sarebbero sempre minimi in rapporto alla reale diffusione dei caratteri morbosi che sono, nella massima parte, latenti in persone individualmente sanissime, ma capaci di trasmettere il gene difettoso. Da questo punto di vista, quanti sarebbero coloro che potrebbero sfuggire a una logica legge di sterilizzazione?

Si vede quindi come l'eugenetica otterrà tanto meglio i suoi fini quanto

(18) Leggi in questo senso esistono in parecchi degli Stati Uniti d'America e in una decina di nazioni europee, tra le quali tenne un tristo primato la Germania: l'e-

quilibrio del senso latino ha finora impedito che tentativi del genere avessero successo in Italia.

più, conformandosi alle norme morali, sarà in grado di aderire alle *reali condizioni* degli esseri umani e di penetrare estensivamente nella coscienza sociale: sottraendosi a queste due primordiali condizioni essa è destinata a fallire dopo aver provocato soltanto delle rovine.

Converrà allora porre alla base una bene organizzata e oculata istruzione eugenetica (partendo anche da quella igienica!) che, se condotta su *basi morali*, agisce già come elemento inibitore o stimolatore, a seconda dei casi, con effetti vastissimi. Ricordando poi che l'eredità non è (nella massima parte dei casi) un ineluttabile destino, ma che, come vedremo, essa dipende in certa misura dalle condizioni ambientali intese nel senso più vasto della parola, non potrà sfuggire l'importanza di creare appunto queste condizioni nella loro forma più favorevole, sia familiare che sociale. Rientrano qui i provvedimenti che oramai tutte le nazioni più civili vanno adottando, quali la cura della maternità e dell'infanzia, l'igiene del lavoro, le colonie marine e montane e gli *sports* giovanili (che non degenerino in sportismo), la prevenzione e la lotta contro le malattie socialmente più pericolose, i provvedimenti legislativi per la rieducazione dei minorenni, gli aiuti finanziari alle famiglie più indigenti e più prolifiche, ecc. ecc.

4. - LE LEGGI DELLA TRASMISSIONE EREDITARIA

Fu, com'è noto, per primo l'abate agostiniano Gregorio Mendel a formulare le leggi fondamentali della trasmissione ereditaria, concludendo così un ciclo di lunghe e geniali ricerche sperimentali da lui condotte su alcune razze di piselli che coltivava nel giardino del suo convento a Brünn. Ma il suo scritto (che risale al 1866) passò quasi inosservato ai suoi contemporanei, finchè nel 1900 fu riscoperto procurando una fama vastissima e meritata al suo autore.

Delle tre leggi in cui il Mendel racchiuse i risultati delle sue esperienze, la terza afferma che i vari caratteri ereditari si comportano, nella trasmissione, *in maniera indipendente l'uno dall'altro*. Gli schemi seguiti da ciascun carattere nella sua trasmissione sono poi compresi nelle prime due leggi (o in una sola, secondo altri genetisti più recenti).

Si è trovato così che, posti nei genitori una coppia di caratteri antagonisti (*allelomorfi*) — per esempio, statura bassa e alta, naso diritto e concavo — uno dei due caratteri si ripresenta con frequenza molto maggiore dell'altro nei discendenti. Si è chiamato il primo carattere *dominante*, e il secondo *recessivo*. In particolare, nella prima generazione appare solo il carattere dominante, mentre i discendenti della seconda generazione presentano quello recessivo con la proporzione del 25 %: così un difetto del nonno può ripresentarsi nel nipote attraverso il padre che ne era un portatore immune. Le successive generazioni si comportano poi secondo leggi analoghe e piuttosto semplici, che tuttavia non è qui il caso di ricordare.

Le eccezioni (che in realtà non sono tali) a queste leggi mendeliane hanno trovato in gran parte una sufficiente spiegazione. Il comportamento indipendente dei vari caratteri (terza legge di Mendel) presenta, per esempio, non poche

eccezioni: ma ciò è dovuto al fatto che una coppia di caratteri allelomorfi (cioè escludentisi a vicenda) si presenta associata a un'altra coppia (con maggiore o minore costanza) quando entrambe le coppie sono situate nel medesimo cromosoma: e questo, com'è facile dedurre dal grande numero dei caratteri e dal piccolo numero dei cromosomi, è un fatto che avviene con molta frequenza.

Così la cosiddetta *eredità irregolare*, che sembra smentire le prime due leggi mendeliane, va interpretata tenendo conto dei numerosi fattori concorrenti, tra cui principalissimo quello delle *mutazioni*: si può avverare in un discendente una *mutazione di ritorno*, che fa scomparire un carattere parentale, come è possibile anche che certe mutazioni non si manifestino in modo regolare, nei discendenti, e ciò in relazione con tutto il complesso genetico di ciascun individuo che può favorire o impedire l'azione dei geni mutati. Non è neppure escluso che intervenga nel fenomeno anche l'azione del citoplasma cellulare, azione che ancora non è conosciuta in maniera sicura e precisa.

Le leggi di Mendel trovano la loro applicazione anche nell'eredità dell'uomo. In questo campo la raccolta di dati è, naturalmente, molto più difficile sia per l'impossibilità di praticare in esso l'esperimento, sia per il lungo intervallo tra le varie generazioni umane, per cui bisogna basarsi su notizie e su dati raccolti precedentemente da altri studiosi.

Tuttavia si è potuto concludere che le leggi mendeliane hanno un valore universale e sono applicabili, oltre che all'eredità somatica (morfologica e fisiologica), anche alla trasmissione di alcuni caratteri psichici.

5. - L'EREDITÀ DEI CARATTERI SOMATICI

I caratteri *somatici (morfologici e fisiologici)* di cui si è già potuto stabilire, nell'uomo, l'ereditarietà, sono molti, nè ci interessa qui di farne neppure un elenco sommario (19). Tra quelli che sono dei caratteri « normali », nomineremo soltanto la statura, la forma del cranio, del naso e dell'orecchio, alcune qualità dei denti, la forma e il colore degli occhi e dei capelli, il colore della pelle, il sesso (nel senso che dipende da fattori ereditari presenti nelle cellule parentali) e numerosi altri caratteri ad esso legati, il gruppo sanguigno, la longevità, ecc.

Tra i caratteri « patologici » ricordiamo, oltre a numerosi e gravi disturbi di origine nervosa, alcune malattie dell'occhio (cataratta, daltonismo, astigmatismo, strabismo...), dell'orecchio (otite, sordità...), della pelle (albinismo, alcune specie di dermatosi, unghie mal conformate...), del sangue (emofilia, anemia perniziosa...), della circolazione (iper o ipotensioni, varici, vizi cardiaci...). Tra le altre malattie più conosciute ricordiamo ancora: il diabete, il rachitismo, l'asma bronchiale, l'emicrania, la *tubercolosi* (?), la nefrite, vari morbi di ori-

(19) Si può utilmente consultare in proposito GIANFERRARI-CANTONI, *Manuale di genetica*, Milano, Vallardi, 1945.

gine endocrina, alterazioni sessuali, nanismo, numerose malformazioni somatiche, *alcune forme cancerose* (?).

Questo quadro, che non è nè completo nè confortevole, ha bisogno di un breve commento.

In primo luogo c'è da ricordare che non sono ereditarie se non le disposizioni morbose provenienti da mutazioni peggiorative dei geni: una malattia o un carattere patologico che non sia giunto ad attaccare il gene, non è ereditario.

Un'altra osservazione ancor più importante è questa, che, com'è oramai comunemente ammesso, non si ereditano tanto (salvo forse rare eccezioni) i caratteri morbosi o le malattie, quanto le *disposizioni* alle malattie, le quali perciò, per manifestarsi, hanno bisogno della concorrenza favorevole di fattori ambientali e, in certi casi, anche personali, dipendenti dallo stesso individuo affetto dal morbo. Anche il discendente da un gruppo familiare dove imperversa, per esempio, la tubercolosi o il cancro, può rimanerne immune se portato tempestivamente in un ambiente adatto: lo stesso si dica di moltissimi altri caratteri ereditari, tra cui, conviene ricordarlo, devono porsi in prima linea anche quelli psichici come si dirà. Nè vanno dimenticate le conquiste della tecnica terapeutica, che va eliminando o riducendo a limiti molto ristretti dei mali finora ritenuti ineluttabili necessità dovute al fato ereditario: il progredire della scienza va demolendo giorno per giorno il carattere di absolutezza che si era voluto attribuire all'eredità.

L'individuo « tarato » può quindi considerarsi (nel maggior numero dei casi) un individuo che ha urgente bisogno di un'educazione speciale (intendendo la parola « educazione » nel suo senso più comprensivo) (20): per lui occorrerà mettere a frutto tutte le risorse della scienza, dalla medicina alla psicologia, alla psicopatologia, alla morale e alla religione... ma egli ha ancora una possibilità di vivere una vita umana degna di questo nome.

Se il patrimonio genetico rappresenta, come fu ben detto, « una traccia, una trama, sulla quale si va delineando la struttura, il carattere dell'individuo », la quale trama, pur ponendo dei limiti alla possibilità del disegno, « non lo predetermina in modo assoluto » (21), noi possiamo considerare l'individuo anormale (che non sia irreparabilmente tale) come uno per cui lo svolgimento del tema presenta delle particolari difficoltà. E l'andamento generale delle ultime conquiste della scienza ci permette la previsione ottimistica ma forse non utopistica, che non sia troppo lontano il giorno in cui per molte di tali difficoltà si conosca il mezzo adeguato che le elimini o le renda più agevolmente superabili.

Lo scoglio che attualmente si presenta come il più difficile a superare è costituito dalla difficoltà (per non dire impossibilità) di conoscere le cattive disposizioni genetiche quando esse siano latenti e non ancora attuate in una ma-

(20) Gli interventi terapeutici vanno classificati come fattori di « ambiente » e rientrano perciò nella categoria dell'educazione presa in senso generale.

(21) GIUSEPPE MONTALENTI, *Le conquiste della genetica*, nella già citata raccolta *Scienza e Mistero*, p. 201.

lattia conclamata o in un evidente difetto. Anche la conoscenza della varia efficacia dei vari « ambienti » (fisico, sociale, morale, religioso, emotivo, culturale...) è ancora affidata in larghissima parte al « senso » o all'intuito, piuttosto che poggiare su basi rigorosamente scientifiche. Non ci nascondiamo, evidentemente, l'enorme difficoltà presentata da simili problemi, ma è anche certo che dalla loro soluzione, almeno parziale, dipende in molta parte l'avvenire delle scienze ausiliari dell'educazione e l'educazione stessa. Solo così essa potrebbe acquistare una perfetta aderenza ai bisogni dei *singoli*, su cui nulla o poco ci dicono le misure statistiche, e accrescere straordinariamente la sua efficacia potendo agire tempestivamente e in condizioni ideali.

6. - L'EREDITÀ DEI CARATTERI PSICHICI

Quanto si è detto fin qui dell'eredità somatica è il campo proprio della medicina e di altre scienze che sono soltanto ausiliari della pedagogia. Il discorso sull'eredità psichica ci porterà più vicino al dominio proprio di essa.

Come si è detto, non pochi sono i caratteri psichici legati al meccanismo dell'eredità, legati quindi, in qualche modo, all'organismo fisico. Anche qui si possono distinguere i caratteri normali da quelli patologici. Come è da attendersi, le conclusioni in questo campo non possono essere così matematicamente esatte come quelle cui si è giunti nel campo puramente biologico, soprattutto se corredate da esperimenti. La tecnica di misura qui diventa molto più complessa e delicata, giacchè si tratta di misurare delle *qualità* e non delle *quantità*.

Per la misura dell'ereditarietà dell'intelligenza vengono in soccorso le scale metriche basate su elaborati « test mentali ». Questi risalgono al BINET e al SIMON (1908), ma furono poi alquanto modificati dalle accurate e pazienti esperienze del Terman, e ora si trovano adattati per tutte le lingue. La traduzione della qualità in un indice numerico è stata resa ingegnosamente possibile con l'introduzione del concetto di « quoziente intellettuale » (QI): questo non è altro che il rapporto (quoziente) tra l'età mentale e l'età cronologica. L'età mentale viene stabilita in base alle prove dei « test ». L'individuo che supera *tutte e sole* le prove corrispondenti alla sua età cronologica, ha un'età mentale normale, corrispondente al giusto grado del suo sviluppo somatico: il QI è allora = 1. Colui invece che è capace di superare anche delle prove corrispondenti a età cronologiche maggiori della sua, ha un'età mentale superiore a quella fisica, e il rapporto indicato con il QI è superiore all'unità: l'individuo è precoce, e la *quantità* di questa precocità è misurata esattamente dal valore del QI. Analogamente, per i deficienti, che non giungono a superare neppure tutte le prove corrispondenti alla loro età cronologica, si avranno valori del QI inferiori all'unità.

Non è certo da esagerare l'esattezza di queste misure, le quali, nel migliore dei casi, ci danno un indice quantitativo e globale della precocità o del ritardo, e, in genere, del grado intellettuale, ma nulla o poco ci dicono della *peculiare qualità* di ogni singola intelligenza, sia essa normale, precoce o involuta. Esse hanno valore quindi prevalentemente come segnali di allarme di un

pericolo che però non giungono a individuare esattamente: sono da usarsi perciò come punti di partenza per ulteriori e più delicate ricerche.

Tuttavia non si può negare che tali misure ci permettono di passare dalla stima empirica e soggettiva delle qualità a una loro determinazione con quel grado di esattezza che la materia consente (22).

Si è potuto così stabilire il carattere ereditario dell'intelligenza, e trovarne le percentuali di costanza della trasmissione: questa è maggiore per le intelligenze superiori, mentre la rassomiglianza tra i figli e i genitori è minore quando questi siano di intelligenza inferiore. Fatti questi che possono benissimo rientrare negli schemi mendeliani della dominanza e della recessività.

Oltre all'intelligenza, si trasmettono ereditariamente (secondo le note leggi, di cui però è quanto mai difficile il riscontro): il talento artistico (si pensi alle famiglie di musicisti), tecnico, scientifico (matematico), organizzativo.

Di grande interesse pedagogico, ai fini preventivi e terapeutici, è la conoscenza della lunga serie dei caratteri psichici patologici che l'innocente creaturina, venendo al mondo, può ricevere come sua trista eredità e come il primo, indesiderabile, regalo presentatole dagli uomini. Specialmente in tempi come questi, in cui vanno crescendo e manifestandosi i frutti di generazioni sconvolte dalla guerra e profondamente turbate dalle privazioni materiali, dalle sofferenze e dalle paure, dall'immoralità e dal vizio, l'educatore non può ignorare la tremenda possibilità che molti dei suoi allievi, anche di quelli che si presentano superficialmente come « normali », abbiano urgente bisogno di una terapia dell'anima.

E' cosa facile rimproverare il ragazzo perchè è indocile e caparbio, o pigro e indolente, o svogliato e abulico, o disattento...; più difficile è vedere quando queste « mancanze » per la loro persistenza, per le circostanze caratteristiche, rivelano un animo malato, uno stato ben diverso dalla solita e naturalissima « leggerezza » giovanile, per cui quindi non basta il richiamo, per quanto energico. Si impone allora una « cura », preceduta da una intelligente diagnosi che indaghi le cause (prudente inchiesta sulle condizioni sanitarie, sociali, economiche della famiglia, visite mediche...), cura che talora potrà essere condotta dall'educatore stesso, quando egli sia sufficientemente esperto e informato, e altra volta dovrà essere affidata o diretta da uno specialista.

Le più comuni e più gravi tare psichiche ereditarie sono: la *frenastenia* (23) (debolezza mentale) che è una delle malattie più diffuse e che può

(22) Questi procedimenti implicano spesso la conoscenza e l'uso delle formule e dei metodi statistici per « correggere » i valori grezzi ottenuti dai testi applicati a gruppi numerosi. Si potrà leggere utilmente in proposito: BUYSE RAYMOND, *L'expérimentation en pédagogie*, Bruxelles, Lamertin, 1935. Meno tecnico e più generico è il libro di PLANCHARD ÉMILE, *L'investigation pédagogique*, Taminé, Duculot-Roulin, 1945. Fondamentale per l'uso dei testi e delle formule in pedagogia è l'opera del MAC

CALL, *How to Experiment in Education*, New York, McMillan, 1923.

(23) Di questa, come di parecchie altre malattie mentali, non è ben certa la *natura ereditaria*, a cagione delle grandi difficoltà che, come si è accennato, questo studio presenta. Spesso più che di eredità in senso proprio, si deve parlare di influenze che il feto subisce ancora nella vita intrauterina (influenze dovute a malattie, come la sifilide o certe infiammazioni meningee, a carenza di nutrizione, ecc.). Dal punto di vi-

assumere forme lievi con cui si può trovare più facilmente a contatto l'educatore; la *schizofrenia* (demenza precoce) che provoca alterazioni nella vita affettiva e nei poteri volitivi: anche questa presenta forme lievi o larvate ed è, fra le malattie mentali, la più diffusa; la *psicosi maniaco depressiva* (alternativa di stati maniaci e melanconici); l'*epilessia* (che non sembra però « ereditaria » in senso proprio); la *demenza senile* (che è spesso preceduta, prima dell'età senile, da anormalità psicopatiche); l'*isterismo*; la *neurastenia costituzionale* e varie forme di *psicopatie*, che sono generalmente le forme con le quali « coloro che ne sono affetti, a differenza dei malati conclamati, partecipano alla vita sociale, in cui portano lo squilibrio della loro psiche » (24): *si capisce che queste sono le più interessanti dal punto di vista pedagogico*.

Un cenno a parte merita la disposizione ereditaria alla *criminalità* per l'importantissimo trattamento pedagogico di cui è suscettibile e che le è insieme *indispensabile*. Gli studi condotti sui gemelli (di cui faremo anche un fugace cenno), hanno dimostrato quanto questa eredità sia decisiva e quasi determinante, ma insieme quanto sia grande l'efficacia dell'ambiente — e quindi dell'educazione — nell'inibire o distruggere tali disposizioni. Sono classiche, a questo proposito, le ricerche condotte sui gemelli uniovulari (cioè provenienti dalla divisione in due parti, specularmente uguali, dello stesso ovulo): esse hanno dimostrato l'esistenza di una criminalità congenita ereditaria che si è manifestata talora alla stessa epoca della vita, e con lo stesso tipo di delitto, in due gemelli vissuti lontano l'uno dall'altro! Diversamente si comportano altre specie di criminalità che si possono dire occasionali o episodiche.

Notevole è anche il fatto che, come ci dimostrano le statistiche, per uno spontaneo processo selettivo, sono frequenti i matrimoni tra persone a tendenze criminali. Fatto questo significativo per l'educazione, giacchè siffatte unioni matrimoniali rappresentano — dal punto di vista pedagogico — la creazione di un « pre-ambiente » sfavorevole al futuro essere che da esso dovrà ricavare il suo corredo genetico.

Legate al meccanismo ereditario risultano pure l'*immoralità costituzionale* (pazzia morale) e i vari *pervertimenti sessuali*.

Della sfera psichica la parte più strettamente legata all'eredità (e più regolarmente, secondo le leggi di Mendel) sarebbero gli strati *paleopsichici*, cioè i livelli inferiori più fisiologici che psicologici, mentre man mano che si sale nella scala verso forme più elevate, sempre più notevoli si fanno sentire l'influsso dell'ambiente (condizionato per grandissima parte dal linguaggio) e il potere di libera determinazione.

La cosiddetta *amenia da isolamento*, cioè la mancata evoluzione della psiche e dell'intelligenza proveniente dall'isolamento, dimostra da una parte la necessità dell'ambiente umano per il normale sviluppo psichico, dall'altra la sua

sta educativo, però, la differenza non ha l'importanza che riveste invece dal punto di vista genetico.

(24) GIANFERRARI-CANTONI, *op. cit.*, p. 381.

Da quest'opera abbiamo derivato molte notizie riguardanti la trasmissione ereditaria dei caratteri fisici e psichici.

efficacia, che si può definire grandissima, sulla *direzione* dello sviluppo stesso il quale potrà essere perciò indirizzato a forme predeterminate e desiderabili per mezzo di un'opportuna scelta dei fattori ambientali. Eloquentemente è a questo proposito il fatto, citato dal Pende (25), delle due bambine trovate nel 1921 in una caverna dell'India ove facevano vita in comune coi lupi: le loro abitudini alimentari e lo sviluppo sensorio erano animaleschi, nè fu possibile sottoporle a una dieta umana normale. Anche quella che sopravvisse qualche anno non riuscì a imparare che una quarantina di vocaboli che usava in proposizioni di due o tre parole.

L'eredità paleopsichica è più evidente negli animali dove non ha subito le perturbazioni cui invece è soggetta nell'uomo per l'influsso dell'educazione e soprattutto per il predominio delle potenze spirituali e libere. Negli animali troviamo infatti ereditata la *necessità* del compimento di certi atti che rientrano nel finalismo della specie e il cui meccanismo è legato a fattori mnemonici ereditari.

7. - L'EREDITÀ, L'AMBIENTE E L'EDUCAZIONE

Il fattore ambiente, con la sua capacità di modificare il complesso psichico ereditario, è, evidentemente, di un'importanza basilare per l'educazione.

Infatti nessuno, forse, degli uomini è interamente privo di geni difettosi che attendono le condizioni favorevoli per manifestare la loro attività o che sono pronti a entrare in azione nei discendenti non appena incontrino occasioni o ambienti favorevoli. Anzi l'ambiente può aver tale influsso su di essi da provocare il fenomeno che il Pende ha chiamato *eredità peggiorativa*, consistente nel manifestarsi nel figlio di una grave malattia, che nei genitori era presente solo come anomalia morfologica, funzionale o psicologica.

L'influsso modificativo dell'ambiente sul patrimonio ereditario individuale ha un'efficacia generale ormai universalmente riconosciuta dagli studiosi, sicchè nel parlare dell'eredità genetica *bisogna guardarsi dal considerarla come un fattore a sè stante e assolutamente fisso e quasi fatale*: essa è piuttosto un *elemento interagente* col fattore correlativo, costituito dall'ambiente, che può mutarla in peggio o in meglio. L'influsso di quest'ultimo si manifesta in modo particolare (non però esclusivamente!) sui caratteri ereditari mentali. Grave errore sarebbe quindi quello di separare in due distinte categorie i caratteri umani, attribuendone una all'ambiente e una all'eredità genetica. Quest'ultima, come si è detto, è da considerarsi piuttosto come un prodotto d'ambiente, s'intende di estrema importanza, che a un certo momento acquista una relativa indipendenza di sviluppo: indipendenza solo *relativa*, però, e non mai assoluta. Nessuno dei caratteri dell'organismo umano, secondo le conclusioni più probabili, può sottrarsi a eventuali modificazioni dovute (talvolta con meccanismi che ci sono ancora ignoti) all'ambiente, o a mutazioni spontanee dei geni, o a queste, provocate da fattori di quello. Con ciò non bisogna però giungere all'opposto estremo di obli-

(25) *Op. cit.*, p. 374.

terare la funzione essenziale dei geni nell'eredità, *specialmente* per i caratteri somatici. Più costantemente legati ai geni e poco soggetti alle condizioni ambientali sono i caratteri « razziali », mentre quelli individuali soggiacciono maggiormente al fattore ambiente.

Gli studi fatti sui gemelli uniovulari sono quelli che hanno gettato maggior luce sulla questione dell'eredità, permettendo di stabilire, almeno approssimativamente, quanto per ciascun individuo si possa considerare frutto dell'eredità e quanto dell'ambiente, e perciò, potenzialmente, anche dell'educazione.

Se da una parte ci sono concordanze che farebbero pensare, superficialmente interpretate, a quello che si è voluto con troppa fretta chiamare il « fato ereditario », abbiamo dall'altra delle discordanze significative e ammonitrici. Ammonitrici nel senso che, man mano che le nostre conoscenze progrediscono, si fa sempre più strada l'idea doversi attribuire a *mancata educazione* il prevalere delle *tendenze* morbose ereditarie o acquisite, e, a maggior ragione, la stessa acquisizione di queste.

I gemelli provenienti dallo stesso ovulo fecondato hanno, naturalmente, un identico patrimonio genetico sia paterno che materno: ad esso sono quindi da attribuirsi le somiglianze che li caratterizzano. Somiglianze fisiche e caratteriologiche, che si manifestano anche con le stesse malattie a decorso uguale e perfino in tempi uguali quando si tratta di manifestazioni tardive (patologiche, criminali, ecc.).

Anche tralasciando di considerare certi fatti (due gemelli a un esame avrebbero fatto dei compiti *identici*, cominciando e terminando nello stesso istante; un gemello avrebbe recitato all'esame la parte di un libro imparata dal fratello...), fatti che, *se veri*, non si possono spiegare col solo meccanismo dell'eredità; ci sono tuttavia innumerevoli altri fatti che dimostrano a evidenza l'esistenza e il funzionamento di questo meccanismo. Oltre le rassomiglianze esteriori che saltano subito agli occhi anche del profano (fisionomia, corporatura, carattere generale...), sono anche uguali il gruppo sanguigno, le impronte digitali e palmari, i capelli, l'iride, molte anomalie e disposizioni morbose e, come si è detto, lo stesso manifestarsi e il decorso delle malattie, certi difetti o contrassegni (miopia, nei...), ecc. Uguali sono anche il carattere psichico fondamentale, le tendenze istintive, il tipo intellettuale e affettivo, che porta talora a ugual grado di successo nella vita e nella stessa epoca...

Ma appunto questa perfetta concordanza e la sua stessa estensione, che hanno fatto concludere semplicisticamente per l'ineluttabilità del fato ereditario, sono *altrettanti argomenti che dimostrano il contrario* quando siano visti non isolatamente, ma nel quadro generale dei fatti.

Si può infatti dire che non c'è un tipo di esempi di concordanza cui non si possa contrapporre un altro di discordanza. L'indice statistico sarà diverso nei due casi, sarà più alto nei casi di concordanza, ma questo non potrà dimostrare null'altro se non che è spesso volte mancato l'intervento pedagogico correttivo, ma nulla ci potrà dire in merito alla sua efficacia. Questa può venir stabilita anche da pochi fatti, purchè debitamente controllati.

Si vede perciò quanto sia erroneo e antiscientifico il voler applicare le percentuali di frequenza, non già ai puri fatti (cosa lecita e utilissima per la scienza), ma alla loro *spiegazione*, come si fa quando le cifre che registrano i fatti sono lette come la vera descrizione dell'efficacia delle loro cause. L'errore è evidente se si pensa che anche *un solo caso* (purchè, si intende, ben accertato) di eccezione ad una serie causale dimostra che *tutto* il meccanismo della serie (anche se confortato da numerosi fatti) può essere variato, alla sola condizione che si conoscano bene il suo funzionamento e le cause della variazione registrata.

Questo che stiamo dicendo vale anche, come si è visto, per le tare *fisiche* (si ricordi che si ereditano *disposizioni* e non malattie) e molti studiosi sono d'accordo nell'ammettere che un adatto ambiente e un tempestivo intervento terapeutico possono impedire il conclamarsi della malattia (26): così infatti si devono spiegare le divergenze osservate in questo campo su gemelli che pur avevano lo stesso patrimonio ereditario; ma esso vale molto di più per quanto riguarda le disposizioni *psichiche* ereditarie: verso di esse si può veramente dire che l'educazione (comprendente, in senso generale, l'ambiente e la libera determinazione individuale opportunamente diretta e suscitata) è *in larghissima misura efficace*. E con ciò non si vuole affatto sostituire una specie di « determinismo ambientale » al « determinismo ereditario »: come avremo modo di accennare, non bisogna dimenticare che l'azione educativa (dell'« ambiente ») suppone *essenzialmente* come indispensabile condizione l'uso della facoltà libera dell'educando, e anzi tende a svilupparne i poteri di controllo; ogni determinismo, quindi, contraddirebbe in termini al concetto stesso di educazione (27).

Come si è detto, poi, l'ambiente può influire anche nel senso deteriore, aggravando i difetti ereditari (*eredità peggiorativa*): fatto questo che, nel campo morale, è stato sempre riconosciuto e valutato proporzionalmente alla sua importanza (basta pensare, per non dire d'altro, alla riconosciuta forza perversitrice dell'esempio cattivo); *ma fatto che dimostra anche, per altro verso, quanto l'eredità stessa sia soggetta agli influssi ambientali*.

I risultati degli studi sui gemelli sono stati non di rado contrastanti nel senso che ciò che appariva, secondo alcuni, dovuto al fattore ambiente (gli elementi di variazione) si è trovato, secondo altri, un elemento stabile, legato quindi all'eredità genetica. Pertanto, allo stato attuale delle nostre conoscenze, che bisogna riconoscere ancora parecchio arretrate, non ci è concesso di formulare

(26) Non si può certo negare che esistono casi di ineluttabile eredità di morbi fisici e anche psichici: ma queste sono soltanto delle rare eccezioni, e come tali vanno trattate. Non ci sono anche i casi in cui tali anomalie non sono congenite, ma acquisite? Abusivamente, quindi, da tali fatti si ricaverebbero delle conseguenze estensive. Al disotto della soglia eccezionale, ogni uo-

mo ha sempre la possibilità (maggiore o minore) — *se opportunamente educato* — di vincere il suo fato ereditario, almeno riguardo a quelle predisposizioni che, interessando la vita morale, hanno più stretta attinenza con l'educazione.

(27) Si vedano in proposito i nostri studi: *Educazione e Libertà e La Pedagogia della libertà*, Torino, S.E.I., 1951.

se non una conclusione generica: geni e ambiente hanno entrambi influsso sulla formazione e sullo sviluppo dell'individuo.

Conclusione già per sè notevolissima, in quanto, liberandoci dalle pastoie deterministiche, ci permette di fondare su di essa l'ulteriore studio inteso a segnare i limiti e le attribuzioni dei due fattori.

Un primo e importante passo va fatto poi considerando questi fattori non come autonomi e indipendenti, ma come costantemente interattivi, non solo, come già s'intende, per la formazione dell'individuo, *ma anche per la reciproca determinazione delle loro rispettive funzioni e della stessa loro efficacia*. L'incertezza stessa dell'attribuzione di certi elementi all'uno o all'altro dei due termini (eredità o ambiente) è prova del fatto che il loro dominio rispettivo non è immutabile e i loro confini non sono invalicabili. Non solo, quindi, l'ambiente può modificare gli *effetti* delle tendenze congenite, ma può operare un lavoro di rimaneggiamento delle tendenze stesse.

Da questo punto di vista si vede come sia errata, non solo la posizione di chi tutto vuol dare all'ambiente o tutto all'eredità, ma anche di chi vuole assegnare dei limiti fissi all'uno o all'altro fattore rispetto ai singoli caratteri, obliando e obliterando il fatto che la loro reciproca indeterminatezza non è difetto che sia possibile correggere accumulando fatti e dati statistici, ma conseguenza della essenziale indeterminazione della libera volontà umana.

Solo partendo da questi concetti ci si pone a considerare nella sua giusta prospettiva il campo che è *specificamente* proprio dell'educazione, con la sua suggestiva e unitaria grandezza e con la sua non meno grande difficoltà: compito essenziale e specifico dell'educazione è quello di *agire sulla libera volontà, rispettandone, anzi potenziandone la libertà e insieme dirigendola verso oggetti e verso mete sempre più nobili*. Tutti gli altri elementi formativi dell'uomo in tutti gli aspetti della sua complessa unità devono essere finalizzati verso questa mèta se vogliono assumere un valore veramente « educativo ». D'altra parte tutti questi elementi possono — e quindi devono — concorrere all'atto educativo, sia che appartengano alla sfera dello sviluppo corporeo, sia, e specialmente, che interessino la formazione intellettuale: direttamente o indirettamente tutto può concorrere, e tutto *deve* essere utilizzato, per dare all'uomo il pieno possesso e il sicuro controllo della sua razionalità e della sua personalità.

Da queste considerazioni emerge all'evidenza la necessità del lavoro dell'ambiente e del rapporto sociale educativo affinché l'uomo possa proprio *essere un uomo* nel senso pieno e vero della parola.

La definizione di uomo come *animal rationale* risale a Seneca e a Quintiliano e fu poi tradizionalmente adottata, ma essa è vera solo se la si intende come una *capacità* e un'esigenza, come un *dover essere* (che suppone, naturalmente, il *poter essere*) e non come un'attualità o una mèta già raggiunta in partenza: in questo senso, infatti, l'infante non sarebbe un « uomo ».

Questa osservazione è probabilmente un truismo, ma tali non sono le sue conseguenze. In primo luogo, infatti, alla possibilità e al diritto dell'infante di diventare un uomo « ragionevole » non può non corrispondere nella società un

dovere di aiutarlo e guidarlo a diventare tale, dovere che non può attribuirsi alla società *in generale*, ma ad alcuni ben determinati settori di essa, a cominciare dal nucleo familiare: e a questo punto si innesta e di qui si sviluppa tutta la teoria riguardante i diritti e i doveri che sull'educazione dei giovani spettano alla Famiglia, alla Chiesa e allo Stato, e i loro limiti rispettivi.

Ma la conseguenza che qui più direttamente ci riguarda, è che l'*esigenza della razionalità* (nel suo senso pieno e comprensivo) da parte dell'infante, imposta e chiarisce il problema della necessità e della natura del rapporto educativo *nel suo concreto farsi*, il problema dell'*essenza dialogica* di ogni azione educativa.

Ecco, quindi, l'*« ambiente »* chiamato a presiedere e a promuovere lo sviluppo non solo di quel complesso biologico ereditario, ma di quello spirito (di quella razionalità e di quella libera volontà) che, sostanzialmente legate al complesso corporeo, sono pur esse allo *stato nascente* e suscettibili quindi dei più vari sviluppi. Ci sono — e ci devono essere, se l'uomo è *una cosa sola* — dei legami interattivi tra il corpo e lo spirito, ma non è cosa indifferente lasciare che l'equilibrio e il rapporto tra queste forze si vada stabilendo sotto la spinta di un cieco determinismo, oppure intervenire, *valendosi di queste stesse forze*, ma regolandole in modo da ottenere un equilibrio armonico e perfetto.

E per quel che riguarda la volontà, da cui dipende tutta la forma dell'educazione, l'azione educativa non si trova di fronte a una volontà già tutta formata e spiegata nelle sue tendenze e nelle sue potenzialità essenziali: in questo caso nulla ci sarebbe da fare da parte dell'educazione, giacchè tale volontà sarebbe solo capace di mutare i suoi oggetti (limitatamente a un determinato raggio), e per muoverla a questo si dovrebbe più propriamente ricorrere alla persuasione oratoria anzichè alla formazione educativa. Questa, invece, ha il compito non tanto di *dirigere* la volontà, quanto di *formarla* e di *farla esistere*, anche se è vero che non si può far ciò senza dirigerla verso oggetti concreti e determinati.

Tornando, quindi, ai due termini da cui si era partiti, all'*io* e all'*ambiente* (all'*eredità* e all'*educazione*), si vede come essi, dal punto di vista educativo, interessino non solo in se stessi, ma anche, e soprattutto, per i loro possibili rapporti, rapporti la cui possibilità, già da lunghi secoli nota, ha ricevuto dalle recenti scoperte genetiche non tanto una conferma, quanto una chiarificazione preziosa ai fini educativi.

L'eredità non è tutto: questa conclusione non solo scalza direttamente alla base le affrettate conclusioni del determinismo genetico che già altri argomenti dimostravano falso, ma ci offre anche, in sede biologica, degli utili dati di cui potrà valersi l'educazione (28).

(28) Si veda questa conclusione, posta al termine di una ricerca biologica e psicologica sulla volontà in G. DWELSHAUVERS, *L'exercice de la volonté*, Paris, Payot, 1935, p. 21: « En résumé: l'on peut agir indirectement sur la volonté par l'intermédiaire de l'organisme et particulièrement dans les

trois directions que nous venons d'indiquer: régulation des influences qui régissent l'état momentané de vigilance du système nerveux, régulation des chronaxies acquises ou des synergies motrices, *correction et compensation des influences héréditaires* ».

Le scoperte e gli esperimenti che han dimostrato l'influsso solidale e cooperativo di molti geni sulla formazione di un solo carattere, e la polivalenza di uno stesso gene rispetto a molti caratteri, — ci hanno pure resa evidente la corrispondenza fra certi fattori ambientali (spontanei, artificiali e anche cosmici) e gli influssi e le mutazioni genetiche (29). L'individuo, quindi, non è qualcosa di irrimediabilmente determinato fin dal primo momento della sua esistenza, ma è invece una « materia » parzialmente e relativamente plastica, su cui lavorare.

Tale compito è affidato all'educazione.

GINO CORALLO, S. D. B.

(29) Il PENDE (nella rivista *Medicus*, genn.-marzo 1948, pp. 1-19) propone una spiegazione degli effetti e della trasmissione del peccato originale, basata sulle attuali conoscenze della genetica. Il *vulnus* inflitto dal peccato alla natura umana consisterebbe in una *mutazione* peggiorativa indotta da esso (soprattutto per azione diabolica) nei geni dei nostri progenitori, specialmente in Eva. Si avrebbe così, a suo parere, una completa spiegazione della trasmissione del peccato originale, e insieme della diversità di indole degli uomini tutti (a cominciare da Caino e Abele) secondo che in essi dominino i geni difettosi, ereditati specialmente dalla prima nostra madre, o quelli, più sani, di Adamo. Questa spiegazione dovrebbe anche conciliare la dottrina tomistica che parla soltanto di una *ferita* inflitta alla

natura umana, con quella agostiniana che la vuole essenzialmente corrotta: le due dottrine si riferirebbero ai due diversi tipi di discendenza.

Senza addentrarci nella questione teologica del peccato originale, che non è tanto semplice, notiamo come sia suggestiva, dal lato pedagogico e sociale, l'ipotesi che un disordine morale (un peccato) possa apportare, con lo squilibrio psichico che necessariamente provoca, anche senza pensare a un intervento diabolico, una mutazione peggiorativa più o meno estesa nel patrimonio genetico. Così si potrebbe anche pensare a mutazioni benefiche, provocate dal dominio che lo spirito ha sul corpo, come conseguenza della loro unione sostanziale, quando la volontà è fortemente legata al bene.

FILOSOFIA E METAFISICA ⁽¹⁾

Si tratta di un volume di saggi quasi tutti già pubblicati altrove, ma aventi « unità di ispirazione » (siamo lieti di confermare in questo la « impressione » dell'autore) e seriamente impegnativi nel senso di determinare non già soltanto l'esigenza di una metafisica, ma la fondazione razionale di una metafisica della trascendenza. Metafisica che si ispira all'idealismo tradizionale (platonico-agostiniano), oggettivo, in opposizione all'idealismo soggettivo, immanentistico, distruttore di quello, trascendenza a cui non si arriva dall'immanenza, ma « dalla presenza in noi di qualche cosa che ci orienta e ci oltrepassa »; metafisica teistica che per essere la sola autenticamente razionale e critica, è anche la sola che possa salvare dalla dissoluzione e soddisfare le esigenze della problematica moderna.

Dir questo è già dire quanto estesi e fondamentali debbano essere i nostri consensi coll'esimio autore, e se anche dovremo esprimere qualche dissenso, esso non potrà certo intaccare il carattere realistico, metafisico, trascendente della sua speculazione. Discorrere amichevolmente degli uni e degli altri non sarà forse senza qualche utilità per chiunque cerchi con animo sincero e umile la verità.

1. — CONCETTO DI FILOSOFIA

Rileveremo anzitutto quelli che ci sembrano i punti focali del concetto di filosofia secondo il Prof. Sciacca e faremo seguire alcune nostre istanze.

1. La filosofia è amore della sapienza, cioè ricerca della verità; come ricerca della verità essa suppone che la verità sia e che debba essere conquistata, ma non che debba esser fatta dal nostro spirito: agostinianamente, la verità è dentro di noi ma è sopra di noi ed essa ci giudica e noi, se mai, giudichiamo secondo la verità, ma non giudichiamo la verità.

2. Questa ricerca è terribilmente impegnativa ed eminentemente personale. Non può essere indifferente per la vita del filosofo che Dio esista o non esista, che il bene sia una realtà o un'illusione, ecc. Perciò stesso il filosofo deve entrare nella filosofia *totus*, cioè ragione, volontà, sentimento, cuore, e la filosofia è necessariamente legata ad uno sforzo di purificazione, di ascesi.

(1) M. F. SCIACCA, *Filosofia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 1950.

3. La filosofia è sapere eminentemente scientifico, razionale (di una razionalità non impersonale e astratta, ma umanamente concreta e calda) ed ha un suo modo proprio di considerare la realtà che la distingue irriducibilmente da ogni altro sapere scientifico, dalla « scienza » o dalle scienze. Vigorosa ed efficace è la critica che lo Sciacca fa al positivismo del « Centre International de Synthèse » e noi la sottoscriviamo pienamente. Solo la filosofia può pretendere ad una pienezza (non solo nel senso di somma) e totalitarietà sulla vita umana e sull'universo, e solo la filosofia è, in questo senso, scienza dell'universale: il suo volto non è quello di una età o di una civiltà, essa trascende la storia, benchè s'incarni nella storia. Ecco perchè, osserva giustamente lo Sciacca, « oggi, come domani, si può essere, senza scandalo, platonici o aristotelici, agostiniani o spinoziani, tomisti o hegeliani, mentre non si può essere più, per esempio, tolemaici dopo Copernico, Galilei e Keplero » (p. 50). La tradizione non è però per il filosofo un peso morto, ma un lievito, dev'essere cioè rivissuta personalmente.

4. Ma per quanto totalitaria nel suo oggetto e nelle sue aspirazioni, la filosofia resta sempre un possesso parziale del vero, e pertanto, se essa è autonoma come ricerca, non lo è come soluzione finale del problema della vita, come salvezza, ed ha perciò bisogno di aprirsi alla religione rivelata, alla fede, alla fede cristiana che non è però mortificatrice ma « generosa genitrice d'intelligenza » (p. 46).

Ancora una volta è chiaro che la posizione dello Sciacca è ben lontana da ogni scetticismo, relativismo, idealismo spurio, razionalismo gretto. Le istanze quindi che intendiamo avanzare non vogliono affatto mettere in discussione questi punti.

1. Senza dubbio siam d'accordo con lo Sciacca nel dire che il nostro pensiero non fa la verità, non pone cioè il suo oggetto, nè pone se stesso ponendo il suo oggetto, come siam d'accordo che ogni essere, per tutto quello che è, è in sè vero, realizza un'idea, è intelligibile; ci sembra tuttavia che egli (bisogna però dire che è in buona compagnia) vada un po' in là nell'oggettivare la verità. Che cosa può voler dire che la *verità* è prima del pensiero e da esso indipendente, che ci sarebbe, anche se nessun pensiero pensasse? Che se — come il Prof. Sciacca stesso soggiunge — non c'è verità se non per un pensiero che la pensa, che senso conserva il parlare di immutabilità della verità, prima di sapere che esiste l'Assoluto in cui essere e pensiero si identificano? Che valore si può quindi dare all'argomento che dimostra l'esistenza di Dio proprio da questa immutabilità della verità?

Il sentire che il nostro spirito anela alla verità e che questa sua aspirazione non si può realizzare se non con una piena docilità al reale che gli si manifesta, progressivamente, dimostra certamente che il nostro spirito non è l'Assoluto, dimostra pure che il nostro spirito è fatto per la verità, cioè per adeguarsi al reale, a qualche cosa che lo trascende, ma non dimostra, ci pare, senz'altro l'esistenza di un Pensiero eterno ed Assoluto, di una verità sussistente.

Ma su questo punto non ci possiamo per ora dilungare e rimandiamo alla discussione, che sarà fatta in seguito, dell'argomento delle verità eterne.

2. Per un altro verso ci sembra che lo Sciacca esageri un po' nell'identificare la filosofia, come ricerca, con la vita spirituale del filosofo. D'accordo che tutta la sua vita diventa per il filosofo oggetto di riflessione e d'accordo pure che tutti i suoi atteggiamenti spirituali, che volontà, sentimento, cuore, hanno il loro peso, non indifferente, nel suo filosofare, perchè si sentono, oscuramente, impegnati anch'essi nella ricerca, tuttavia la filosofia, come tale, resta soltanto attività razionale e razionalizzatrice. Diciamo questo non perchè lo Sciacca neghi che filosofare sia attività razionale ed eminentemente razionale, ma perchè ci sta a cuore il distinguere — senza separare — le varie attività umane.

Forse lo Sciacca (e gli altri filosofi cristiani che oggi, come in passato, condividono il suo atteggiamento) teme di cadere nel *panlogismo*, cioè nella « riduzione (o dissoluzione) di ogni forma di attività spirituale e della realtà tutta al puro conoscere razionale » (p. 41). È necessario dire che, quando si riconosce che la natura della nostra intelligenza è di conformarsi al reale, questo mostro del panlogismo che tutto inghiotte, non può far paura? Riservare l'*attività filosofica* alla sfera razionale non vuol dire affatto misconoscere la policromia del reale e la pienezza turgida della vita umana che non è solo ragione, ma anche volontà, sentimento, cuore.

3. Un'ultima piccola osservazione: è certamente una pretesa assurda il voler tutto « dimostrare », anche i principi del sapere; tuttavia io non parlerei di *presupposti* nè di postulati riguardo alla filosofia, essa non ne ha, almeno nel senso che ne hanno le altre scienze. La filosofia è sempre pronta a dare e a darsi ragione anche delle verità più fondamentali, se non altro invitando alla riflessione, mediante la quale la certezza spontanea diventa certezza scientifica, oppure negativamente, mostrando come colui che nega tali principi si fonda su paralogismi o si contraddice. Assurdo e senza senso è porsi il problema della esistenza della verità, come tale, all'inizio del filosofare, ma è legittimo il voler convalidare riflessamente i principi del sapere e allora, come dice lo Sciacca, « la posizione critica... *col* e *nel* suo porsi, implica e riconosce la positività della verità » (p. 37).

2. — METAFISICA E SUOI PROBLEMI

Anche a questo proposito, dopo aver esposto il punto di vista del Professor Sciacca lo faremo seguire da alcune nostre osservazioni.

1) Anzitutto lo Sciacca ha insistito, in polemica con Mons. Olgiati, che, se è vero che è ineluttabile per l'uomo di porsi il problema metafisico e questo è essenzialmente problema metafisico — in questo lo Sciacca si dichiara d'accordo con l'Olgiati — non si può non riconoscere che il pensiero moderno è travagliato da una profonda crisi che è l'antimetafisica o semplicemente l'assenza della metafisica; mentre invece l'Olgiati sosterrrebbe che ogni sistemazione dottrinale, anche le più dichiaratamente anti-metafisica, ha una sua metafisica implicita, in quanto ha un concetto del reale in quanto reale. Lo Sciacca non

concede questo, se non nel senso che ove manchi metafisica non c'è filosofia, senza che si possa ridurre l'anti-metafisico alla contraddizione.

2) Per lo Sciacca — come per l'Olgiati — la metafisica è la scienza del reale in quanto reale, e questo concetto di metafisica, che è quello di Aristotele, rimane definitivamente acquisito, non però nel senso che la metafisica stessa non sia suscettibile e non abbia di fatto realizzato un grande progresso soprattutto con l'avvento del cristianesimo e dell'idea di creazione.

Ma, e qui comincia il dissenso tra i due illustri filosofi, per lo Sciacca l'anima stessa di ogni vera metafisica consiste in un « platonismo essenziale », cioè nell'aspirazione *al di là del fisico* (transphysica) (p. 67); in altre parole non si può chiamare propriamente metafisica una speculazione che non sia volta schiettamente verso la trascendenza, perchè dire immanentismo vuol dire da una parte rinunzia dell'Assoluto e dall'altra rimanere implicati sempre nell'ordine naturale cioè nel fisico.

Di qui le critiche che lo Sciacca muove sia alla metafisica aristotelica per il suo carattere cosmologico, e quindi non schiettamente metafisico, sia, anzi maggiormente, all'idealismo postkantiano in quanto il suo immanentismo, la sua negazione della trascendenza, si risolve in definitiva in una esteriorizzazione, cioè in una negazione della metafisica.

3) Connessa con la precedente è la caratterizzazione della metafisica autentica come metafisica dell'interiorità o dell'esperienza interiore e questo perchè solamente su questa base si può fondare una schietta trascendenza: « per essa un principio assoluto, una verità assoluta sono richiesti dal dinamismo stesso del pensiero; dalla escavazione dell'uomo sull'uomo; dalla presenza implicita della verità alla mente; dal conflitto della vita morale che sta alla base di tutta la nostra vita spirituale e la cui soluzione rimanda razionalmente alla trascendenza; dalla costituzione stessa del pensiero che è capace di verità, in quanto la verità, che lo fonda e lo trascende, è la sua vita interiore, senza di cui non sarebbe pensiero e sarebbe morte (p. 68).

Nelle nostre istanze vogliamo escludere di proposito quanto riguarda le interpretazioni storiche date dallo Sciacca, come per es. di Kant, o anche di Aristotele: in fondo vale per noi tutti l'« amicus Plato sed magis amica veritas »!

In secondo luogo non vogliamo intrometterci in una polemica vivace, benchè sempre corretta, tra due illustri pensatori, ma d'altra parte è inevitabile che discutendo abbiamo a prendere posizione in un certo senso.

Non diremo nulla riguardo al primo punto che appare già, almeno in parte, scontato, ma ci fermeremo un poco sugli altri due.

a) Il nostro accordo collo Sciacca è perfetto quando Egli afferma che una metafisica *vera* non può essere che una metafisica della trascendenza, nel senso di metafisica che dimostri razionalmente la trascendenza di Dio sul mondo, dell'Assoluto sul contingente; non lo siamo in tutto quanto al modo di stabilire questa trascendenza. E anzitutto non ci pare di poter aderire al senso col quale egli intende la *transfisicità* della metafisica, la quale a nostro modo di vedere, è tale fondamentalmente non perchè versi su realtà che siano al di là, o al di

sopra di questo mondo, ma perchè ha un modo di considerare il reale che trascende quello del fisico, il quale non considera mai la realtà come realtà.

Ne vien di conseguenza che il primo problema (*primo* non in ordine di importanza ovvero di intenzione o di aspirazione, ma primo in ordine logico e di esecuzione) non è quello immanenza-trascendenza, ma è quello della natura dell'essere come tale, della sua omnicomprensività (trascendentalità in senso scolastico, non kantiano), della sua in contraddittorietà e delle altre sue proprietà, del fondamento ontologico della molteplicità, della finitezza, della contingenza (atto e potenza, principio di causalità); solo con queste premesse è possibile affrontare e risolvere il problema di Dio. È vero che il Prof. Sciacca dice (per es. p. 66 o pag. 90) che filosofia e metafisica sono *implicitamente* trascendenza, ma aggiunge subito « in quanto il fondamento del reale non può essere immanente al reale stesso e della sua stessa natura perchè, in tal caso, sarebbe ancora un elemento del reale e non il fondamento primo del reale ». Ora, certamente la causa prima deve distinguersi realmente da tutto ciò che è contingente e finito, sotto pena di vanificarsi, ma non è fuori del reale in quanto reale, e le leggi e principi supremi dell'essere devono comprendere — analogicamente e imperfettamente, ma veramente — anche l'Ens realissimum, o, altrimenti, non vediamo come si possa superare l'agnosticismo (2).

Anzi, aggiungiamo, l'esigenza dell'Assoluto mai si manifesta così chiaramente che partendo dalla trascendentalità dell'essere: perchè se l'essere abbraccia la totalità delle cose, è certamente incondizionato o per dirla con il Masnovo (*La Filosofia verso la religione*): « o è l'Assoluto o ha con sè l'Assoluto ».

b) Riguardo alla caratterizzazione della autentica metafisica, come metafisica della esperienza interiore, dobbiamo fare delle riserve analoghe. Non che non si possa partire dalla esperienza interiore per arrivare all'Assoluto; possiamo anzi concedere che, per intrattenere il dialogo con i filosofi moderni, convenga dare la preferenza a questo itinerario; si tratta però ancora di vedere in che modo l'esperienza interiore ci porti a Dio. Nè abbiamo difficoltà a dire anche noi che la metafisica è innanzi tutto problema dell'uomo in quanto uomo, se con ciò si vuol dire che spetta alla metafisica risolvere il problema del fine ultimo a cui tutta la vita umana è ancorata; e che « l'uomo che indaga è egli stesso oggetto primo della sua indagine » (p. 70); ma se, come il Prof. Sciacca espressamente dice (p. 60), nell'esperienza interiore essere e pensiero non si oppongono e *primo* rimane il concetto di reale in quanto reale, che cosa vuol dire quel « reale naturalisticamente inteso »? che cosa è la metafisica « scienza puramente naturalistica » a cui la metafisica dell'esperienza interiore si opporrebbe? In altre parole, se la esperienza interiore, per essere valido ponte get-

(2) Vogliamo aggiungere che non condividiamo la svalutazione che lo Sciacca fa della filosofia della natura: se è vero che essa non è propriamente metafisica, rimane tuttavia filosofia, perchè ha un modo di considerare il reale fisico che non è quello

del « fisico », ossia della scienza, e questo appunto perchè essa si muove nella luce della filosofia prima cioè della scienza del reale in quanto reale. Ma questo richiederebbe un lungo discorso, che non è qui il luogo di fare.

tato verso l'Assoluto, dev'essere vista nella luce dell'essere (fuori del quale non c'è che il nulla), e se l'essere a nulla si oppone perchè tutto comprende, la contrapposizione delle due metafisiche non sembra fondata.

A meno che si voglia far equivalente il concetto di reale in quanto reale a quello di spirito o di interiorità, ma questa restrizione non ci sembra nè cristiana, nè metafisica. Non cristiana, perchè per il cristiano la natura corporea è altrettanto reale (reale in quanto reale) di quella spirituale, e S. Agostino e S. Bonaventura, se preferiscono l'itinerario che parte da quella creatura che è immagine di Dio, non escludono affatto l'altro che muove dal vestigio. Non metafisica, perchè nella stessa nostra esperienza interiore l'essere ci appare come trascendente ogni opposizione e comprendente perciò l'oggetto e il soggetto, lo spirito e la materia; e metafisica si fa appunto in quanto si considera ogni reale in ciò in cui conviene (e differisce) con ogni altra realtà (cioè in quanto essere), quindi in ciò che di più fondamentale vi è in ogni cosa.

È chiaro, ci pare, che le nostre osservazioni più che puntare contro la metafisica della esperienza spirituale, sono dirette contro la svalutazione della metafisica dell'essere e contro il caratterizzare come naturalistica — e quindi non metafisica — la speculazione che del mondo si fa scala per salire fino a Dio.

3. — ESSENZA E CONSISTENZA

Questo saggio sull'esistenzialismo potrebbe a prima vista sembrare un *hors d'œuvre*, ma invece esso è fondamentale per determinare quello che lo Sciacca sente come problema centrale della filosofia. Inoltre esso è importante perchè ci dà la chiave dell'inserimento della sua speculazione nella metafisica classica. Ecco le capisaldi:

1. L'esistenzialismo ha in qualche modo rovesciato i termini del problema della filosofia, in quanto non si tratta più della ragione che giudica l'esistenza, ma viceversa dell'esistenza che giudica la ragione: la filosofia speculativa « è chiamata non a risolvere un problema *per essa insolubile perchè non razionale*, ma a chiarirlo sempre più come problema, ad assaporarlo quasi scavandone la radicale problematicità insormontabile » (p. 96).

2. All'esistenzialismo lo Sciacca fa osservare che « una filosofia del solo esistente, cioè del solo aspetto particolare dell'ente, non ha senso, non è filosofia (sarà descrizione empirica o fenomenista o anche fenomenologica) e non è nemmeno riflessione sull'esistenza reale in quanto astrae dall'essenza per cui l'esistente è » (p. 100). Oggetto della filosofia è il « ciò che è », cioè una essenza esistenzializzata; avulsa dalla essenza l'esistenza è un'astrazione. Peggio ancora l'esistenzialismo concepisce l'esistenza come libertà, cioè come pura possibilità, il che è manifestamente assurdo, perchè la libertà che non sia libertà di un essere determinato nella sua essenza, è nulla di libertà.

3. Ma d'altra parte non è neppure metafisica quella che considera la essenza disistenzializzata, per il motivo che solo l'essenza è concettualizzabile, mentre l'atto di essere (esistenza) è inoggettivabile. Per quanto la metafisica

come pura eidetica (e non come ontologia) corrisponda ad una inclinazione naturale della ragione, tuttavia la metafisica non può non tener conto degli esistenti e del rapporto tra gli esistenti: in questo senso si deve accogliere l'istanza dell'esistenzialismo (che è rivolta contro la filosofia della pura essenza), non invece in quanto intende *scartare* la ragione o scivola nel problematicismo.

4. Porre, autenticamente, il problema dell'esistente o dell'atto di essere per cui l'esistente è esistente, è per il prof. Sciacca — siamo qui al punto centrale — orientarsi decisamente verso la trascendenza, perchè è porre il problema del fine, il solo che possa spiegare il senso di una vita; ora dire problema del fine è dire problema di Dio. Per un altro verso, noi abbiamo coscienza di *consistere* (cioè di avere l'essere), oltre che di *esistere* (quale flusso di azioni e di cognizioni): « l'esistente è in ogni momento *la sua consistenza*, ma in ogni momento, *non è tutta la sua consistenza* », in quanto ha l'essere, ma non è l'Essere, e pertanto si pone ineluttabilmente il problema del principio del mio essere, il problema cioè dell'esistente in cui l'esistenza adequa la consistenza. Ma se la filosofia pone, non è però in grado di risolvere adeguatamente il problema dello esistente, che è un problema eminentemente religioso.

Come si vede, il prof. Sciacca raggiunge in queste sue pagine le posizioni della metafisica classica cristiana e in questo senso non possiamo non felicitarci con lui. Ma anche qui alcuni punti ci rimangono oscuri, ed anche qui lascio da parte Aristotele (il quale del resto, son d'accordo, non si è posto il problema della contingenza radicale dell'esistente). Quello che non comprendo è questo: se il problema dell'esistente dev'essere impostato in termini di inadeguazione tra *esistenza* e *consistenza*, cioè di *actus essendi* che è l'attualità di una essenza, perchè mai devo restringerlo a quell'esistente che sono io, nell'atto in cui ne acquisto coscienza. Forse che il mondo che mi circonda non è fatto anch'esso di esistenti del cui *actus essendi* la mia ragione è chiamata a ricercare il principio, non meno che di quell'*actus essendi* per cui io sono? Non c'è anche in essi — anzi maggiormente — la stessa inadeguazione tra essenza e consistenza? « Ecce sunt caelum et terram; clamant quod facta sunt: Mutantur enim atque variantur. Quidquid enim factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat, quod est mutari atque variari. Clamant etiam quod seipsa non fecerint; ideo sumus quia facti sumus. Non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et vox dicentium, est ipsa evidentia » (*Confess.*, Lib. XI, c. 9). Si può forse accusare questo procedimento, comune a S. Agostino e a S. Tommaso, di essenzialismo, è forse un procedere dalla *pura ragione*, e non invece da un'esperienza — immediata — di esistenti illuminata dalla ragione?

Il punto di vista, che ci sta a cuore mettere in luce, è dunque che la metafisica della persona in tanto è valida in quanto è metafisica dell'essere, dell'essere nella sua trascendentabilità (che non equivale a essenzialismo) e che perciò, ovunque io trovi un essere contingente, partecipato, in cui cioè l'esistere è un *aver* l'essere, mi si pone lo stesso problema che per il mio essere. I due problemi sono solidali, non solo perchè io non posso adeguatamente comprendere il senso della mia vita senza rendermi conto del significato che hanno per

me, e nei miei rapporti con Dio, gli esseri che mi circondano e tra i quali vivo, ma soprattutto perchè i principi razionali, in base ai quali dal mio essere posso, devo, necessariamente assurgere a Dio, a un Dio Trascendente in senso cristiano, sono gli stessi che valgono per il mondo, e quindi i due procedimenti — per semplificare, diremo dall'anima e dal mondo — aut simul stant aut simul cadunt. O, in altri termini: il procedimento che sale a Dio dal mio essere — per il problema che mi pone la mia esistenza presa nella sua concretezza — in tanto è valido in quanto è un procedimento razionale, metafisico — ed in questo credo che il prof. Sciacca sia pienamente d'accordo — ma se è un procedimento metafisico, suppone dei principi che non riguardano soltanto il mio esistere contingente, ma ogni esistente contingentemente e suppone perciò anche che si sia colto l'essere in quanto essere. Quindi, se mai, la questione deve portarsi su un altro punto, se cioè mi sia dato cogliere il reale (il sinolo di essenza ed esistenza) fuori di quell'essere che io sono: ed è questa una questione gnoseologica.

4. — POSIZIONE DEL PROBLEMA DI DIO

Elenchiamo il modo con cui il prof. Sciacca imposta il problema di Dio.

1. È necessario procedere con rigore scientifico. Di Dio non abbiamo alcuna intuizione diretta.

2. Per dimostrare l'esistenza di Dio è necessario partire da una definizione nominale di Dio.

3. Questa definizione si desume dalle considerazioni che ci impongono il problema di Dio e che si riducono alla contingenza della nostra esistenza e di ogni esistenza insieme, che ci impone il problema della origine del nostro spirito e del mondo; all'ordine del mondo, e specialmente all'ordine del vero e del bene nel nostro spirito, che ci rimandano ad un Essere Intelligente che possa render ragione di ciò che di assoluto comporta la verità e l'imperativo morale.

4. Non si può neppure, nel definire l'ipotesi « Dio », prescindere dall'esperienza religiosa.

5. Il concetto di Dio di cui vogliamo provare l'esistenza risulta dunque: Essere sussistente infinito, trascendente, intelligente, creatore provvidente.

6. Nel dimostrare l'esistenza di Dio così inteso, si deve partire (omessa per ora la prova anselmiana) da dati reali e dalla realtà finita.

7. Si deve però dare la preferenza a quella realtà finita, che per la sua complessità e ricchezza di contenuto è come il centro e la sintesi dell'universo creato, cioè dalla vita dello spirito, e che quindi ci dà più affidamento di una prova più adeguata.

8. La prova che si restringesse invece alla realtà naturale (il mondo materiale) sarebbe insufficiente per vari motivi di cui ecco i principali:

a) Anzitutto ci si priva di tutta la ricchezza dell'esperienza umana e religiosa: « partendo dal filo d'erba non ci sembra che si possa arrivare al Dio dell'esperienza umana in tutta la sua pienezza, e della coscienza religiosa ».

b) La contingenza e la finalità che si osservano nel mondo non ci conducono così direttamente a Dio, come la contingenza e l'intelligenza di cui abbiamo immediata esperienza nella vita del nostro spirito.

c) Il motivo principale è però, secondo lo Sciacca, questo: non si può dimostrare l'esistenza di Dio se non presupponendo la validità di certi principi e quindi che l'uomo conosce la verità con quel che di assoluto essa comporta. Ma poichè l'uomo si sa contingente e finito, bisogna aver risolto il problema dell'origine della verità. Perciò il problema dell'esistenza di Dio è sempre, in ultima analisi, un problema umano: si tratta di rendere ragione della vita del nostro spirito.

Noi siamo perfettamente d'accordo collo Sciacca nella necessità: 1) di dare un'impostazione scientifica al problema di Dio; 2) di determinare preliminarmente una nozione di Dio, la più adeguata che sia possibile, quella che meglio corrisponde ad un'autentica esperienza religiosa; 3) di partire da dati reali analizzati alla luce di principi razionali di valore assoluto.

Il nostro dissenso invece riguarda l'insufficienza di una prova « cosmologica » (a scanso di equivoci, notiamo che cosmologica non equivale a fisica, chè allora saremmo anche noi d'accordo nel giudicarla insufficiente) e la conseguente necessità di prendere come base di partenza quella realtà che è la vita dello spirito (non neghiamo affatto che sia una realtà finita, contingente) e riguarda quindi anche gli argomenti addotti a suffragio di questa tesi.

I presupposti, su cui tali argomenti poggiano, e per noi inaccettabili, sono i seguenti: a) la prova dell'esistenza di Dio deve concludere direttamente al complesso degli attributi di Dio: basta invece, a nostro parere, che si dimostri l'esistenza di un Essere che abbia anche un solo attributo esclusivamente proprio a Dio, perchè poi sarà facile da questo dedurre tutti gli altri. Se per esempio (e ci riferiamo di proposito a uno degli argomenti tomistici più discussi) ci appare che il divenire (il motus) degli esseri sottoposti alla nostra esperienza esiga come sua spiegazione una causa prima indivenibile, sotto tutti gli aspetti, un *Motor immobilis* (non solo quanto al moto fisico, ma rispetto a qualsiasi divenire) noi abbiamo provato che esiste Dio perchè Dio solo è nel senso spiegato, l'indivenibile: « *Tu autem idem ipse es* » (*Ps.*, ci, 28). Ma, si dirà, Dio non è tutto qui! Certo. Non è difficile però dimostrare che quest'attributo è necessariamente collegato con tutti gli altri che formano la nostra nozione di Dio, e ai quali arriviamo per altre vie.

b) In secondo luogo il prof. Sciacca sembra presupporre che, ove si scegliesse come punto di partenza la sola realtà esterna, ci si troverebbe di fronte a un puro dato empirico, dal quale — in quanto non sia diventato nella nostra coscienza un elemento della nostra vita spirituale — non si può trarre alcuna esigenza dell'Assoluto (3).

(3) Ecco un passo che ci ha procurato un senso di disagio e perciò riportiamo per disteso: « È evidente, in altri termini, che l'ipotesi « Dio » non nasce dal dato contingente come tale (che è pura empiricità), ma

dalla coscienza o dalla consapevolezza della contingenza dei dati finiti, cioè da un elemento spirituale: non dal puro fatto (a cui si ferma la mentalità positivista, che perciò fa a meno di Dio, e, con ciò, neppure sfiora

me, e nei miei rapporti con Dio, gli esseri che mi circondano e tra i quali vivo, ma soprattutto perchè i principi razionali, in base ai quali dal mio essere posso, devo, necessariamente assurgere a Dio, a un Dio Trascendente in senso cristiano, sono gli stessi che valgono per il mondo, e quindi i due procedimenti — per semplificare, diremo dall'anima e dal mondo — aut simul stant aut simul cadunt. O, in altri termini: il procedimento che sale a Dio dal mio essere — per il problema che mi pone la mia esistenza presa nella sua concretezza — in tanto è valido in quanto è un procedimento razionale, metafisico — ed in questo credo che il prof. Sciacca sia pienamente d'accordo — ma se è un procedimento metafisico, suppone dei principi che non riguardano soltanto il mio esistere contingente, ma ogni esistente contingentemente e suppone perciò anche che si sia colto l'essere in quanto essere. Quindi, se mai, la questione deve portarsi su un altro punto, se cioè mi sia dato cogliere il reale (il sinolo di essenza ed esistenza) fuori di quell'essere che io sono: ed è questa una questione gnoseologica.

4. — POSIZIONE DEL PROBLEMA DI DIO

Elenchiamo il modo con cui il prof. Sciacca imposta il problema di Dio.

1. È necessario procedere con rigore scientifico. Di Dio non abbiamo alcuna intuizione diretta.

2. Per dimostrare l'esistenza di Dio è necessario partire da una definizione nominale di Dio.

3. Questa definizione si desume dalle considerazioni che ci impongono il problema di Dio e che si riducono alla contingenza della nostra esistenza e di ogni esistenza insieme, che ci impone il problema della origine del nostro spirito e del mondo; all'ordine del mondo, e specialmente all'ordine del vero e del bene nel nostro spirito, che ci rimandano ad un Essere Intelligente che possa render ragione di ciò che di assoluto comporta la verità e l'imperativo morale.

4. Non si può neppure, nel definire l'ipotesi « Dio », prescindere dall'esperienza religiosa.

5. Il concetto di Dio di cui vogliamo provare l'esistenza risulta dunque: Essere sussistente infinito, trascendente, intelligente, creatore provvidente.

6. Nel dimostrare l'esistenza di Dio così inteso, si deve partire (omessa per ora la prova anselmiana) da dati reali e dalla realtà finita.

7. Si deve però dare la preferenza a quella realtà finita, che per la sua complessità e ricchezza di contenuto è come il centro e la sintesi dell'universo creato, cioè dalla vita dello spirito, e che quindi ci dà più affidamento di una prova più adeguata.

8. La prova che si restringesse invece alla realtà naturale (il mondo materiale) sarebbe insufficiente per vari motivi di cui ecco i principali:

a) Anzitutto ci si priva di tutta la ricchezza dell'esperienza umana e religiosa: « partendo dal filo d'erba non ci sembra che si possa arrivare al Dio dell'esperienza umana in tutta la sua pienezza, e della coscienza religiosa ».

b) La contingenza e la finalità che si osservano nel mondo non ci conducono così direttamente a Dio, come la contingenza e l'intelligenza di cui abbiamo immediata esperienza nella vita del nostro spirito.

c) Il motivo principale è però, secondo lo Sciacca, questo: non si può dimostrare l'esistenza di Dio se non presupponendo la validità di certi principi e quindi che l'uomo conosce la verità con quel che di assoluto essa comporta. Ma poichè l'uomo si sa contingente e finito, bisogna aver risolto il problema dell'origine della verità. Perciò il problema dell'esistenza di Dio è sempre, in ultima analisi, un problema umano: si tratta di rendere ragione della vita del nostro spirito.

Noi siamo perfettamente d'accordo collo Sciacca nella necessità: 1) di dare un'impostazione scientifica al problema di Dio; 2) di determinare preliminarmente una nozione di Dio, la più adeguata che sia possibile, quella che meglio corrisponde ad un'autentica esperienza religiosa; 3) di partire da dati reali analizzati alla luce di principi razionali di valore assoluto.

Il nostro dissenso invece riguarda l'insufficienza di una prova « cosmologica » (a scanso di equivoci, notiamo che cosmologica non equivale a fisica, chè allora saremmo anche noi d'accordo nel giudicarla insufficiente) e la conseguente necessità di prendere come base di partenza quella realtà che è la vita dello spirito (non neghiamo affatto che sia una realtà finita, contingente) e riguarda quindi anche gli argomenti addotti a suffragio di questa tesi.

I presupposti, su cui tali argomenti poggiano, e per noi inaccettabili, sono i seguenti: a) la prova dell'esistenza di Dio deve concludere direttamente al complesso degli attributi di Dio: basta invece, a nostro parere, che si dimostri l'esistenza di un Essere che abbia anche un solo attributo esclusivamente proprio a Dio, perchè poi sarà facile da questo dedurre tutti gli altri. Se per esempio (e ci riferiamo di proposito a uno degli argomenti tomistici più discussi) ci appare che il divenire (il motus) degli esseri sottoposti alla nostra esperienza esiga come sua spiegazione una causa prima indivenibile, sotto tutti gli aspetti, un Motor immobilis (non solo quanto al moto fisico, ma rispetto a qualsiasi divenire) noi abbiamo provato che esiste Dio perchè Dio solo è nel senso spiegato, l'indivenibile: « Tu autem idem ipse es » (Ps., CI, 28). Ma, si dirà, Dio non è tutto qui! Certo. Non è difficile però dimostrare che quest'attributo è necessariamente collegato con tutti gli altri che formano la nostra nozione di Dio, e ai quali arriviamo per altre vie.

b) In secondo luogo il prof. Sciacca sembra presupporre che, ove si scegliesse come punto di partenza la sola realtà esterna, ci si troverebbe di fronte a un puro dato empirico, dal quale — in quanto non sia diventato nella nostra coscienza un elemento della nostra vita spirituale — non si può trarre alcuna esigenza dell'Assoluto (3).

(3) Ecco un passo che ci ha procurato un senso di disagio e perciò riportiamo per disteso: « È evidente, in altri termini, che l'ipotesi « Dio » non nasce dal dato contingente come tale (che è pura empiricità), ma

dalla coscienza o dalla consapevolezza della contingenza dei dati finiti, cioè da un elemento spirituale: non dal puro fatto (a cui si ferma la mentalità positivista, che perciò fa a meno di Dio, e, con ciò, neppure sfiora

Ora ci sembra evidente, e fuori di discussione per tutti, che un problema, qualsiasi problema — anche scientifico o storico — è sempre un problema che l'uomo si pone. Chi vorrà negare questo? Gli esseri non intelligenti non si pongono problemi, ma li pongono all'uomo. È anche giusto dire che non tutti questi problemi sono « umani », cioè problemi dell'uomo, nel senso che interessano il senso della sua vita. Ma questo non è sufficiente a dimostrare l'assunto dello Sciacca. Perché, se è vero che solo l'intelligenza scopre nel dato contingente e finito l'esigenza dell'Assoluto trascendente, è pur vero che tale esigenza non è dello spirito o non è solo dello spirito, ma è un'esigenza iscritta nella realtà stessa che non è mai pura empiricità.

E come è esigenza della realtà materiale quella della spiegazione mediante la legge (la sola che l'empirista sente), così è anche un'esigenza della stessa realtà quella che la connette ad un principio creatore (esigenza che solo il metafisico sente, che scopre ma non fa).

c) Infine, se è verissimo che per dimostrare l'esistenza di Dio bisogna presupporre dei principi razionali onninamente validi, non è necessario però, per giustificare il valore di questi principi, ricorrere a Dio: i principi devono essere fondati sulla conoscenza naturale dell'essere che noi abbiamo, su una qualunque esperienza dell'essere. Non neghiamo evidentemente che Dio sia il fondamento ontologico ultimo dell'intelligibilità di ogni cosa, ma neghiamo che *quo ad nos, logicamente*, il valore dei principi razionali debba essere riportato a Dio, anzi ci pare che, facendo altrimenti, si faccia una certa *petitio principii* (4). In altre parole il problema, legittimo, dell'origine di tali principi non può equivalere al problema dell'esistenza di Dio; anzi ne dev'essere accuratamente distinto: affinché possa dimostrare legittimamente l'esistenza di Dio, devo aver fondato non in Dio, ma nell'essere come tale (che non è un'astrazione, perché legato con ogni esperienza) il valore di tali principi.

5. — LA DIMOSTRAZIONE DALLA VITA DELLO SPIRITO

A) DALLA VERITÀ

Veniamo ora a considerare la prima e fondamentale dimostrazione che lo Sciacca dà, cioè dalla verità, e che può essere ridotta a questo dilemma: « o vi è verità e la mente umana ne partecipa e vi è un problema ed una possibile dimostrazione dell'esistenza di Dio; o vi è verità e la mente umana non ne partecipa affatto o si nega senz'altro la verità e non vi è problema e perciò neppure dimostrazione dell'esistenza di Dio » (pp. 148-49).

La prova può essere formulata sinteticamente in due modi: « *L'ente intel-*

il problema della intelligibilità metafisica del reale), ma dalla coscienza del fatto, che importa già una valutazione del fatto stesso e un passaggio dal piano empirico del dato a quello ontico o dell'essere del dato stesso. È questo il dato reale da cui nasce l'ipotesi Dio e da cui bisogna partire » (p. 140).

(4) « Ma il servirsi di tali principi importa già aver risolto il problema da noi posto sopra della origine delle verità di cui la mente umana è capace, se sono suo prodotto o suo oggetto e, in quest'ultimo caso, dal come ne sia in possesso » (p. 143).

ligente intuisce verità necessarie, immutabili, assolute; l'ente intelligente, contingente e finito, non può creare nè ricevere dalle cose per mezzo dei sensi le verità assolute che intuisce; dunque esiste la verità in sè necessaria, immutabile, assoluta che è Dio. Oppure sotto altra forma (che è quella più propriamente agostiniana): nulla vi è nell'uomo e nel mondo di superiore alla mente: ma la mente intuisce delle verità immutabili ed assolute, che sono ad essa superiori; dunque esiste la verità immutabile, assoluta e trascendente che è Dio» (p. 163-164).

Dunque, come già sappiamo, il problema di Dio è, per il prof. Sciacca, come per S. Agostino, il problema della verità; il punto di partenza è la verità che è vita dello spirito, in quanto che giudicare non si può senza dei *principi* che sono sottesi ad ogni giudizio. Questi principi non sono, come per Kant, pure condizioni del conoscere «forme a priori», ma sono conoscenze fondamentali ed originarie, secondo cui la ragione giudica. Bisogna perciò distinguere due funzioni dello spirito: *intelligenza* e *ragione*; alla prima spetta *intuire* i principi, alla seconda applicarli (la ragione non è madre, ma figlia della verità). L'intelligenza intuisce i principi, cioè li scopre, li contempla nello spirito, non li fa, nè li produce. Contro l'empirismo che nega i principi perchè non li può dedurre dalla esperienza, come contro l'innatismo razionalistico e il criticismo o l'idealismo trascendentale che sono per l'autonomia della ragione e negano la distinzione tra intelligenza e ragione (tra conoscenza e fondamento della conoscenza), l'idealismo trascendente proclama la presenza nello spirito di una verità che non è dallo spirito (umano, contingente e finito) e senza di cui non sarebbe spirito, nè sarebbe possibile il pensare.

La verità che l'intelligenza intuisce in sè non è il Primo vero assoluto, cioè Dio, ma si presenta con tali caratteri per cui non può essere che da Dio! Dio è il principio efficiente ed esemplare (creativo) di tali verità assolute e necessarie, di cui nessun essere contingente e finito può essere il soggetto reale. Esse sono un'appartenenza di Dio, senza essere Dio: quindi siamo lontani dall'ontologismo il quale propugna un'intuizione di Dio. I primi principi «sono astratti sì, ma non dalle cose, bensì da Dio stesso: sono il prodotto, come ha dimostrato il Rosmini, non della astrazione ideologica ascendente, ma della *astrazione divina discendente*. La verità non sale a noi dalle cose, ma discende a noi da Dio» (p. 171).

Per comprendere il valore della dimostrazione si noti che si tratta di prender coscienza di una presenza in noi (della verità che ci trascende), «l'argomentazione in base al principio di causalità dà forma razionale e dimostrativa al momento interioristico della presenza della verità alla mente, «presentativa» dell'esistenza di Dio» (p. 170). È importante osservare come, per il Prof. Sciacca, non è il processo causale che per sè porta a Dio — il principio di causa, infatti, non ha valore che per il mondo fenomenico, non potendosi applicare propriamente il concetto di causa a Dio — ma è il principio di causa come puro principio, come presenza di verità in noi che porta a Dio. Il torto di Kant non è tanto quello di aver negato l'uso trascendente del principio di causa, quanto di averne fatto una mera condizione a priori e non una «verità» presente in noi e non

da noi, che pone il problema dell'esistenza di Dio. In altre parole il principio di causa è un dato, più che essere risolutore del problema di Dio. Di qui la critica dello Sciacca all'argomento cosmologico, se preso avulso dall'argomento della verità e dall'argomento ontologico a cui il Kant ha ben visto che si deve ridurre.

Quando si dice perciò « dimostrazione dalla vita dello spirito » non si deve intendere nel senso che il punto di partenza sia la realtà contingente e finita dello spirito umano, quanto piuttosto da quella realtà contingente e finita che è lo spirito umano avente un contenuto di verità immutabile e necessario, da « un pensante che è tale in quanto intuisce un pensato oggettivamente valido, che egli non crea e non giudica, ma da cui è come creato quale pensiero, da cui dipende » (p. 174).

Diciamo subito francamente che non condividiamo l'impostazione del Professor Sciacca e i presupposti gnoseologici e psicologici coi quali essa è solidale, nè ammettiamo il valore di questa prova, pur rendendoci conto che le nostre critiche son dirette non solo contro lo Sciacca, ma in parte anche contro S. Agostino e altri insigni pensatori cristiani che l'hanno accettata o addirittura proposta come fondamentale.

Intanto cominciamo a dire che avremmo desiderato qualche esemplificazione maggiore di queste verità e principi su cui la prova si fonda: una volta si accenna al giudizio sulla bellezza di qualche cosa (p. 152) — esempio agostiniano —, e poi c'è il caso del principio di causa, ma il principio di causa non si può considerare come un principio del giudizio nel senso che non è certamente implicito in ogni giudizio.

Altre volte lo Sciacca, ispirandosi anche qui a S. Agostino, ricorda che nella negazione più radicale, come è quella dell'ateo o dello scettico, è implicita l'affermazione della verità (« omne verum veritate verum est »). Ma è appunto sul concetto di verità che vogliamo fermarci. Abbiamo già accennato che ci sembra che lo Sciacca oggettivi troppo il concetto di verità; la verità della conoscenza umana sta nell'adeguazione di essa conoscenza alla realtà in sè, e aver coscienza della verità è aver coscienza di questa adeguazione. Ma quando lo Sciacca dice che la mente *vede* in se stessa, che scopre dentro di sè queste verità (p. 159), in che senso è intesa « verità »? Prendiamo ad esempio il principio di non-contraddizione: in che senso si dice che esso è una verità oggettiva? Lo Sciacca dice che le norme del conoscere non danno alla mente la visione della verità come è in sè (p. 153), cioè di Dio, ma come essa si presenta alla mente umana; e subito dopo aggiunge che « non abbiamo ancora detto quale sia l'origine di queste verità, ma solo dimostrato che non le produce la mente umana ».

Ma ci domandiamo: se non ne so ancora l'origine, e se anzi è necessario presupporre che si tratti di verità — immutabili e necessarie — per poter arrivare, con un processo che è almeno di esplicitazione, alla verità, come posso dire che si tratta di verità oggettive? L'oggettività sarebbe forse uguale a indubitabilità? In questo caso osserveremmo che S. Agostino si trovava in una posizione assai migliore del Prof. Sciacca, perchè S. Agostino aveva da fare

con avversari che, per quanto negassero la possibilità della verità nell'uomo, partivano in fondo da un concetto oggettivistico della verità (cioè di adeguazione della conoscenza alla realtà in sè), mentre oggi abbiamo da fare con l'idealismo immanentistico che ha rovesciato la posizione e che potrebbe dire: Sì, io non ho coscienza (empirica, s'intende) di porre la verità di questi principi, ma essi non sono che verità in me, cioè soggettive in fondo, e non esprimono alcuna realtà data od offerta al pensiero stesso, non si vede perciò perchè debbano essere allacciate con un principio creatore trascendente che sia la verità sussistente. L'immutabilità e la necessità di queste norme è legata allo spirito pensante come tale. E se il Prof. Sciacca, o qualche altro, insiste nel dire che un pensante contingente e finito non può esprimere da sè una verità assoluta, l'idealista gli risponderà che egli ha surrettiziamente reintrodotto il concetto antiquato e oggettivistico di verità, come adeguazione: l'istanza, infatti, avrebbe valore solo nel caso che si trattasse di verità che legiferassero sull'essere che trascende il pensiero, ma tale verità non si dà, nè si può dare, perchè l'atto del pensiero è invalicabile; quindi l'oggettività è un'oggettività soggettiva, cioè necessità universale di pensare così.

Naturalmente noi non intendiamo sostenere la posizione idealistica, noi miriamo invece a mostrare la necessità di partire per ogni genere di verità da un'esperienza (non necessariamente dall'esperienza sensibile) per dare un senso all'oggettività del nostro conoscere. Insistiamo su questo punto: la verità del conoscere (verità logica) in quanto tale non è da confondersi colla verità che ogni essere ha per tutto ciò che è (verità ontologica), anche questa sta in un'adeguazione, ma in senso inverso, adeguazione dell'essere al pensiero, mentre la prima è adeguazione del pensiero all'essere. Dio costituisce, per dir così, il punto limite in cui le due verità si saldano, in cui cioè pensiero ed essere sono identici, quindi Dio è verità sussistente; ma questo non lo so che dopo aver dimostrato l'esistenza di Dio e soltanto allora potrò affermare in senso pieno la verità ontologica di ogni cosa: ogni cosa è in quanto è pensata da Dio.

Se si esclude — come il Prof. Sciacca esplicitamente esclude — l'intuizione di Dio, verità sussistente, e si esclude pure il ricorso all'esperienza, ne vien di conseguenza, mi pare, che oggettività (e valore ontologico) della verità è sinonimo di intelligibilità: è oggettivo, è reale, ciò che è intelligibile. E non è questo il principio del razionalismo (5) contro cui il Prof. Sciacca spezza più di una lancia? In altri termini, vero oggettivo per il Prof. Sciacca, è sinonimo di intelligibile, di quell'intelligibilità — precisiamo — che è necessariamente presupposta ad ogni discorsività, che è il principio di ogni giudizio. Sta bene, ma chiediamo: è evidente questo principio? È qui il punto. Crediamo che il Professor Sciacca ci risponderebbe che la negazione equivarrebbe alla negazione della realtà del pensiero stesso. Adagio. Il pensiero può essere considerato soggettivo

(5) Il principio del razionalismo è, propriamente questo: *tutto e solo* ciò che è intelligibile, è reale; noi evidentemente ampliamo il significato di questo termine, intendendo « razionalismo » come antitesi di

empirismo; a noi sembra che la verità stia in un saggio temperamento delle due istanze, razionalistica ed empiristica, come, ci pare, vien fatto nella filosofia tomista.

vamente, cioè nella sua ontologicità, come attività reale di un essere reale, e allora si deve ammettere che in questa esperienza — della cui realtà non si può assolutamente dubitare — si colgono le leggi dell'essere universalmente valide e senza le quali non sarebbe possibile questa esperienza dell'essere, ma crediamo che il Prof. Sciacca non si riferisca a questo modo di fondare il valore ontologico dei principi, chè anzi esplicitamente esclude che i principi siano derivabili dalla esperienza (v. per es. nota a p. 153); oppure si considera il pensiero oggettivamente nel suo contenuto, ma allora si potrà sostenere che tutto il pensiero oggettivo poggia su dei principi indimostrabili, non supponendo i quali, tutto il resto crolla, ma resta intatta la questione dell'oggettività, cioè del valore ontologico, dei principi stessi di tutto il pensiero. Ma ha senso questa distinzione tra pensiero soggettivamente e oggettivamente preso? Crediamo di sì. Certo, non si dà contenuto di pensiero senza un pensante che pensi, nè pensante che non pensi un oggetto; però non si può negare che l'identità, ammessa anche da Aristotele (*intellectum in actu est intellectus in actu*), tra conoscente e conosciuto è nel piano intenzionale, e non basta per sè a conferire all'oggetto realtà altra di quella di oggetto conosciuto, non necessariamente quindi trascendente il pensiero.

E per ogni verso siamo portati a concludere che il *primum*, in cui ogni nostra conoscenza dev'essere risolta, è un'esperienza reale. L'empirismo, diciamo a nostra volta, ha torto non tanto nell'ancorare ogni conoscenza all'esperienza, quanto piuttosto nel decurtare l'esperienza, nel non voler ammettere che il nostro conoscere, legato inizialmente all'esperienza, nasce più grande dell'esperienza stessa — e in questo si deve dire che l'empirismo non è abbastanza empirico, perchè misconosce tutta la ricchezza e polivalenza della nostra esperienza conoscitiva. Non si dà mai, abbiamo detto, una pura empiricità: ogni nostra esperienza è accompagnata dalla luce intellettuale che nel dato empirico (e non si tratta necessariamente di dato sensibile) coglie l'elemento intelligibile che trascende il dato empirico stesso. Questa sintesi originale, se così possiamo dire contro l'empirismo che intenderebbe la derivazione dei principi dalla esperienza come un'analisi notomizzatrice del dato fenomenico e posteriore alla pura empiria, è un intuito — e in questo siamo nuovamente d'accordo collo Sciacca; non diremmo però un'intuizione, perchè riserviamo questo termine alla conoscenza immediata del concreto esistente — e come tale anteriore al discorso (sia esso deduzione o induzione). Ammettiamo perciò la distinzione tra le due funzioni dell'intelligenza e della ragione.

Cade quindi la ragione fondamentale della conclamata inderivabilità dei principi immutabili e necessari dal reale contingente e finito che è oggetto di esperienza. Questo non genera l'intelligibile nello spirito per sola virtù propria: lo spirito non è solo passivo, ma anche attivo. L'attività però dello spirito non consiste nel porre l'oggetto intelligibile, ma nel farlo emergere (*dégager*) dal concreto (sensibile o no): appare quindi legata al processo astrattivo che non è un impoverimento, ma un potenziamento della conoscenza. Si tratta di un modo proprio allo spirito di possedere nella propria immanenza il reale.

L'innatismo, il criticismo e l'idealismo immanentista fanno in sostanza il gioco dell'empirismo del quale ritengono i postulati agnostici.

D'altra parte la posizione che difendiamo non è affatto esagerare l'autonomia dello spirito contingente o negare la trascendenza della verità. La verità trascende lo spirito anzitutto in quanto essa consiste nell'adeguazione dello spirito stesso a una realtà che è data, offerta allo spirito; il valore intelligibile è realmente presente nell'oggetto di esperienza, anche se vi ha un modo di essere diverso da quello che assume nello spirito. Lo spirito lo può cogliere nella sua assolutezza (immutabilità, necessità) in quanto è in grado di coglierlo in sè, allo stato puro, per così dire, astratto dal modo contingente di realizzazione. Ma donde allo spirito questo potere? È questo un problema ulteriore (il problema metafisico della conoscenza) che non può essere risolto se non cominciando col riconoscere il fatto e col fatto il valore oggettivo, ontologico dei principi in quanto fondati sull'esperienza. La spiegazione ultima — supposta l'esistenza di Dio — sta nella partecipazione delle cose alla intelligibilità di Dio e dello spirito umano all'intelligenza di Dio. Con S. Tommaso quindi neghiamo alla teoria agostiniana della illuminazione ogni funzione ideogenetica e critica per darle soltanto una portata metafisica. E pensiamo pure che dia più gloria a Dio l'aver dato all'uomo questa capacità penetrativa, piuttosto che il creare nello spirito le prime verità (di cui l'uomo non potrebbe servirsi, non constandogli della loro oggettività) indipendentemente e anteriormente ad ogni esperienza. Nè si può parlare di astrazione discendente (in opposizione ad ascendente), se non supponendo che si abbia di Dio una vera intuizione, o che si sia già provata per altra via la sua esistenza; una verità che non si manifesta come tale, se non in quanto riferita a Dio, non può servire a dimostrare l'esistenza di Dio.

C'è un'enorme differenza tra l'argomento ontologico e la quarta via tomistica: in quello si ammette senz'altro l'oggettività dell'idea di un essere sussistente, per il fatto stesso che se ne ha l'idea; in questa l'oggettività di una perfezione trascendentale, quale la bontà, è garantita dall'esperienza di qualche cosa in cui la bontà si realizza, ma poichè nel confronto tra di loro e colla bontà come tale, le cose buone appaiono come imperfettamente realizzanti la bontà, si crea il problema donde la bontà finita, la quale non può essere che *ab alio* ed in ultima analisi da una bontà per sè, da un'infinita bontà. Così Dio sta per noi al termine di un processo discorsivo, è oggetto cioè di ragione più che di intelligenza, ma questo processo discorsivo ha per fine di mostrare come nel piano ontologico Dio sia al principio di tutto, compreso il mio pensare. In questo siamo d'accordo col Prof. Sciacca: « non è il ragionamento che fa che Dio esista, ma semplicemente constata che Dio esiste... Dio *esiste*, non che deve esistere » (p. 165).

Un altro punto sul quale non possiamo affatto essere d'accordo col Professor Sciacca è la sua « critica costruttiva » del principio di causalità al quale è negato il valore trascendente, cioè l'applicabilità fuori del campo dell'esperienza, benchè lo si riconosce come una di quelle verità che non possono derivare dall'esperienza, e quindi come un dato per la conoscenza di Dio. Non compren-

diamo come da una parte si neghi il valore trascendente l'esperienza del principio e dall'altra si affermi la sua inderivabilità dalla esperienza. Evidentemente questa posizione dipende dal modo proprio allo Sciacca di intendere la metafisica, che non è — diciamo noi — semplicemente il legare il mondo creaturale alla causa trascendente, ma il cogliere nel reale, anche nel reale fisico, il suo aspetto più profondo, di essere, per cui conviene, analogamente, con ogni cosa: ora il principio di causa è principio metafisico in tal senso, perchè riguarda l'essere diveniente come essere. Causa non è quindi un fenomeno che precede un altro fenomeno (significato fisico o scientifico), ma un essere che influisce nell'essere di un altro (significato metafisico o filosofico); e allora non c'è alcun motivo per negare a Dio di esser *causa*. Senza dubbio è altro il modo con cui Dio influisce l'essere delle creature (la creazione è una causazione totale e perfetta), da quello con cui una creatura è causa di un'altra; ma nella sua analogicità il concetto rimane formalmente lo stesso. Causa infatti non è legata per sé al concetto di serie causale, nè implica un divenire dalla causa stessa nel suo causare (« *agens qua agens non mutatur* »); riteniamo perciò che il concetto di « *causa prima incausata* » porta logicamente al concetto di creazione, anche se di fatto questo passaggio non si sia verificato che sotto l'influsso del cristianesimo. D'altra parte siamo convinti che senza l'applicazione del principio di causa nel suo uso trascendente sia impossibile dare una dimostrazione razionale efficace dell'esistenza di Dio. La vita dello spirito ci può e ci deve portare a Dio in quanto la si consideri come una realtà contingente e finita che appella come suo ultimo sostegno un Essere necessario, immutabile, infinito in perfezione.

Il Prof. Sciacca distingue due modi ben diversi di porre il problema di Dio: il primo è di *conoscere se Dio esiste*, il secondo (quello che lo Sciacca accetta) di *sapere che si è, si esiste e si conosce perchè Dio esiste e solo perchè esiste Dio* (p. 183). Il primo modo, che lo Sciacca accusa di estrinsecismo razionalista, « implica che si possa conoscere (cioè che la ragione sia nella verità) anche se Dio non esistesse ». Ora ci pare che qui si celi un equivoco: ontologicamente se Dio non esistesse, nulla esisterebbe e quindi neppure il pensiero; ma noi possiamo e dobbiamo conoscere che i principi della ragione son veri anteriormente e indipendentemente dalla nostra conoscenza dell'esistenza di Dio. E allora sì l'esistenza di Dio non è per noi evidenza immediata ma mediata, non solo fino a quando il pensiero « acquisti consapevolezza di se stesso » (p. 184) ma fino a quando appaia (evidenza mediata-discorsiva) che il nostro essere contingente esige una causa necessaria. Porsi quindi consapevolmente il problema non equivale a risolverlo, se non nel senso che la conclusione si impone a chiunque non chiuda gli occhi alla verità e non nutra pregiudizi che scalzino le necessarie basi della prova. In questo senso l'ateismo va certo contro la ragione; ma non crediamo che lo si possa mettere colle spalle al muro semplicemente col dire che, se è vero che Dio non esiste, Dio esiste perchè altrimenti mancherebbe del fondamento la verità che si suppone oggettiva, che quindi la proposizione « Dio non esiste » sia una contraddizione in termini (*quoad nos*, si capisce, perchè *quoad se* nessun teista, meno ancora un cristiano, può negare

l'assurdità). Questo modo di argomentare può valere *ad hominem*, contro lo scettico universale, non contro l'ateo. L'ateo è un insensato, d'accordo, ma affinché lo riconosca, dobbiamo dare una prova convincente dell'esistenza di Dio e risolvere i suoi paralogismi.

Ancora un'ultima osservazione: crede il Prof. Sciacca che il concetto di Dio quale Verità sussistente (che noi del resto accettiamo in pieno) dica molto di più all'animo del credente che quello di Atto puro? E non gli pare che alcune analogie che stabilisce tra la verità intuita dalla nostra mente e gli attributi divini (p. 163), siano un po' forzate, come queste: « La verità è creatrice (?) di giudizi veri; Dio è l'essere creatore »; « la verità guida la mente alla conoscenza vera, suo fine supremo, Dio è l'essere intelligente che ordina verso un fine »? Ma il peggio si è che qui, come altrove, la verità (quella intuita dalla mente umana) viene ipostatizzata, mentre, lo abbiamo già detto, l'essenza della verità è quella di essere un rapporto.

6. — LA DIMOSTRAZIONE DALLA VITA DELLO SPIRITO

B) DALLA VITA MORALE E DAL DESIDERIO NATURALE DI BEATITUDINE

Su questi due argomenti potremo essere più sbrigativi, seguendo l'autore che vi dedica poche pagine. Infatti questi due argomenti non sono, per così dire, che aspetti particolari dell'argomento della verità. Non possiamo del resto neppure noi impegnarci a fondo in una discussione che tiene impegnati in senso opposto gli stessi neotomisti, molti dei quali tentano, a loro volta, di ridurre questi argomenti a formulazioni particolari di qualcuna delle « cinque vie ».

a) Riguardo alla prova dell'ordine morale, è certo, una volta provata l'esistenza di Dio, che Dio costituisce l'ultimo fondamento dell'ordine morale; certo è pure che, solo ammessa l'esistenza di Dio, si può avere una conoscenza completa dell'ordine morale (i doveri verso Dio sono i precipui doveri morali dell'uomo).

Ma affinché l'ordine morale possa costituire un punto di partenza solido per dimostrare l'esistenza di Dio, si richiede a nostro parere che si sia antecedentemente (senza ricorrere a Dio) stabilita l'oggettività dell'ordine morale. Ora ciò dipende dall'analisi dell'obbligazione morale: se, come alcuni pensano, essa sta nel sentire sopra di sé una volontà obbligante, è chiaro che non si può parlare di dimostrazione dell'esistenza di Dio: questa è logicamente presupposta. Se invece — e noi la pensiamo così — l'obbligazione sta in un rapporto necessario tra certe azioni e il fine ultimo della vita umana, per certe azioni, questo rapporto può essere colto forse senza un'esplicito riferimento a Dio: si tratta di un ordine oggettivo che non ha in sé la sua ragione sufficiente, ma suppone un Essere intelligente creatore della natura a cui l'ordine appartiene. È un caso dell'argomento teleologico.

Per il Prof. Sciacca invece l'ordine morale è un caso di quelle verità oggettive che la mente intuisce e che hanno il loro fondamento in Dio; tornano

perciò le istanze fatte anteriormente: bisogna che quest'ordine oggettivo sia stabilito anteriormente alla conoscenza di Dio e questo non si può fare che ancorando la conoscenza metafisica della natura umana all'esperienza. Il fatto non è la legge, certo; l'essere (dell'azione umana) non sempre corrisponde al dover essere, d'accordo; ma le esigenze eterne della natura umana non possono essere note altrimenti, nè possono avere valore oggettivo, se non in quanto lo spirito *intus legit* nell'esperienza dell'uomo, così come per i supremi principi metafisici.

b) La questione dell'altro argomento (*ex appetitu naturali beatitudinis*) è ancora più complessa perchè è connessa con il problema del fine ultimo soprannaturale (la visione di Dio) a cui dalla Rivelazione sappiamo che l'uomo è di fatto, fin dall'inizio, gratuitamente elevato.

Siam pienamente d'accordo nel riconoscere che nell'ordine dei fini v'è necessariamente, di fatto e di diritto, un fine ultimo, che è pure necessariamente visto *sub specie summi boni quod perfecte quietat appetitum*. È un'esperienza quotidiana che nessun bene finito quieti l'insaziabile brama e fa cessare la ricerca di bene della volontà umana che come l'intelletto ha un'apertura infinita; tendenza verso il bene come tale, non si può quietare che nel possesso dell'infinito bene. Esiste dunque quest'infinito bene, termine del desiderio naturale? Tutto dipende dal valore del principio: *desiderium naturale nequit esse frustra*. Anche qui, supposta l'esistenza di Dio, cioè di un essere intelligente creatore della natura, tutto è chiaro, il principio è inoppugnabile. Ma non presupposta la certezza dell'esistenza di Dio, come non si deve presupporre, se si vuole che la dimostrazione sia valida, il principio è in sè evidente? Vorremmo che lo fosse, ma non ci sembra che tale evidenza sia inoppugnabile. È vero che nel caso nostro si tratta di ciò verso cui tutta la vita dello spirito è orientata, di modo che se non esistesse il bene infinito, tutto il dinamismo della vita diventerebbe un *ignotum X* inesplicabile, un vagare senza mèta, ma sarebbe anche radicalmente contraddittorio? Il principio « *omne agens agit propter finem* » nel suo significato metafisico non sembra avere altro valore che questo: ogni azione ha un senso determinato, tende a qualche cosa di determinato.

In ogni caso l'argomento ha il valore di imporre ineluttabilmente il problema di Dio, perchè nessuno si può esimere dal problema del fine ultimo della propria vita; il problema della felicità e del sommo bene inserisce il problema di Dio nel centro della vita umana.

7. — RAGIONE E FEDE NELL'ESISTENZA DI DIO E CONVERGENZA TOTALE

Siamo lieti di esprimere il nostro pieno consenso sulle belle pagine che lo Sciacca scrive a questo proposito e dove assume la posizione giusta tra il fideismo, il pragmatismo e il volontarismo religioso da una parte e il razionalismo dall'altra. Distinzione sì, non separazione ma collaborazione. Una fede che è contro la ragione è contro se stessa, giustissimo. Una ragione che voglia risolvere integralmente nel processo del pensiero umano la religione, si risolve in ateismo,

perchè nega il necessario mistero di Dio. La fede dirige, anima, controlla (dal di fuori) il processo razionale.

Abbiamo anche detto precedentemente che ammettiamo l'immensa portata che hanno i fattori psicologici e morali nella ricerca di Dio, per cui si rende necessaria una « conversione totale » dell'uomo alla verità e tutta la vita dell'uomo converge nella ricerca di Dio, questa però è opera della ragione (noi perciò non diremmo collo Sciacca che « tutta la vita dello spirito dimostra l'esistenza di Dio », se dimostrare viene inteso attivamente). La convergenza sta, a nostro parere, nel non frapporre — come è facile — ostacoli al *perfectum opus rationis*; l'errore è di sua natura ateoretico!

CONCLUSIONE

Parecchie volte il Prof. Sciacca nella sua opera accenna a S. Tommaso per dire che nel genuino tomismo molto è rimasto vivo dell'agostinismo e che perciò S. Tommaso non può essere ritenuto un Aristotele redivivo. Esatto. S. Tommaso non è partito da Aristotele ma dal messaggio cristiano di cui, come S. Agostino, ha cercato di dare un'interpretazione filosofica. Questa fondamentale ispirazione cristiana crea i molti punti di contatto, eppure — così pensiamo — si tratta di due filosofie cristiane diverse benchè non avverse (*diversae*, non *adversae*, osservavano i medioevali). È un fatto che S. Agostino nella sua interpretazione filosofica del messaggio cristiano ha incontrato soprattutto il platonismo, mentre S. Tommaso l'aristotelismo, nè si può negare che questi sono due orientamenti filosofici diversi. E questi due orientamenti, trasportati in seno alla speculazione cristiana, dovevano dar luogo a filosofie cristiane diverse. Ambedue le tendenze, in quanto rimangono fedeli alla primitiva ispirazione, hanno diritto di cittadinanza nella repubblica filosofica cristiana. Ciò non vuol dire che esse, in ciò in cui si oppongono, siano egualmente vere. La discussione è aperta e si deve muovere soprattutto sul terreno filosofico: è quello che abbiamo cercato di fare. Certo, finchè saremo sulla terra, non sarà mai *finis quaerendi* e quindi anche *disputandi*. E senza dubbio il credente sa, come opportunamente suggerisce il Prof. Sciacca al termine del suo studio, colle parole stesse di S. Agostino, che non è meno necessaria la *precatio* che la *disputatio*: *In lumine Tuo videbimus lumen!*

VINCENZO MIANO, S. D. B.

CONSIDERAZIONI SUI FINI DEL MATRIMONIO

Il magistero ecclesiastico nel suo massimo esponente, il Romano Pontefice, richiama con accentuata insistenza l'attenzione dei Cattolici e dei Sacerdoti sulle difficoltà « che sono proprie del nostro tempo ». E tra queste difficoltà sottolinea « un certo spirito di novità » che qualifica « sempre più grave e preoccupante » (*Menti Nostrae*). Questo spirito di novità si estende un po' a tutti gli atteggiamenti dello spirito moderno, dalle questioni teologiche e filosofiche, al loro metodo, alle varie forme di apostolato.

Il Santo Padre, nei due ultimi documenti (*Menti Nostrae* e *Humani generis*) non intende denunciare la novità in quanto tale, poichè, evidentemente, tale denuncia sarebbe assurda e ridicola. Egli intende solo mettere sull'avviso i cattolici sul pericolo della novità come criterio della verità. Tale svisamento del criterio stesso di verità è frutto dell'epoca in cui viviamo, la quale « soffre di un grave smarrimento in ogni campo » (*Menti Nostrae*) dalla filosofia ai criteri di governo, ai rapporti economici e sociali.

Non si respinge, dunque, la novità; ciò significherebbe fermare la vita, che è continuo arricchimento e, quindi, continua novità. Si respinge solo il pericolo della novità: « la novità non è mai per se stessa un criterio di verità, e può esser lodevole soltanto quando conferma la verità e porta alla rettitudine e alla virtù » (*Ibid.*).

Da circa un decennio in qua si scrive e si discute con notevole insistenza sui fini del matrimonio, e si ha l'impressione che in questo delicato settore della filosofia tradizionale si sia insinuato lo spirito di novità avvertito dal Santo Padre, ed esplicitamente denunciato dal Sant'Ufficio in un suo decreto sui fini del matrimonio del 2 aprile 1944.

Scopo di questo nostro scritto vuol essere precisamente quello di condurre un sereno e oggettivo esame sui fini del matrimonio, da un punto di vista rigorosamente filosofico; e vedere se la nostra conclusione si accordi o meno con la dottrina tradizionale della Chiesa.

Alcune premesse.

Il matrimonio è un'istituzione naturale non nel senso di una semplice convenienza con la natura umana, intesa questa come norma suprema di ogni agire umano. L'istituzione matrimoniale, in questo caso, come naturale, non sarebbe diversa da qualunque altra associazione non ripugnante con le esigenze del diritto naturale. Il termine « naturale » qui va inteso come corrispondenza a una profonda esigenza della natura umana; alla « inclinatio » tomistica: segno rivelativo di una determinata struttura ontica: « *Inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum caeteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia* » (1). Tale inclinazione deve essere intesa non meccanicisticamente, ma alla luce dell'elemento tipicamente umano, e cioè, della ragione (2).

Quando si parla di fine primario, non si intende parlare dell'essenza del matrimonio. Nell'essenza del matrimonio rientrano ugualmente fine primario, fini secondari essenziali, proprietà essenziali. Sotto questo punto di vista non esiste un primario e un secondario, un più e un meno, come non esiste un più o meno uomo. La sottrazione di qualunque elemento essenziale distruggerebbe tutta quanta l'essenza. Cosicché, sempre dal punto di vista indicato, fine primario e fini secondari, poichè ugualmente essenziali, influiscono con lo stesso peso sulla determinazione delle proprietà del matrimonio e quindi dell'etica matrimoniale.

Con l'istituto matrimoniale nasce una realtà nuova; una realtà in qualche modo superante le personalità dei contraenti. Una personalità nuova, morale, s'intende, analoga alla personalità dei contraenti, con propri attributi essenziali e proprie finalità specifiche, finalità e attributi che non sono la finalità e gli attributi dei singoli. Si ha, dunque, un nuovo principio di vita con proprietà sue, con sue proprie funzioni (3).

(1) I-II, q. 94, a. 2. Per le citazioni di S. Tommaso ci serviamo dell'Ediz. Fiacca-dori: *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, Parma 1852.

(2) « *Inclinatur autem unumquodque ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cui-libet homini ad hoc quod agat secundum rationem* » (I-II, q. 94, a. 2); « *...ad quod natura inclinatur, sed mediante libero arbitrio completur; et hoc modo matrimonium est naturale* » (Suppl., q. 41, a. 1).

(3) « *Sapiens enim rerum auctor et ordinator, Deus, hominem ita condidit, ut, sexu discriminato, eadem natura in duo veluti subiecta distingueretur, et iuxta leges, a se latas, ad unitatem aliquam constituendam tenderet. Quare etiam utriusque inge-*

nium et dotes ita disposuit. Hinc non modo susceptio sobolis, vi cuius homo perpetuitatem quandam sibi procurat, ex coniugio procedit; verum etiam omnes, ut physicae tum morales aptitudines, quibus vir aut mulier ornatur, ita mutuo respondent ut inter se harmonice concilientur, et aliae ad alias temperandas vel perficiendas mirifice conferant. Non igitur immerito dixeris, hac societate mixtionem effici veluti quamdam duarum personalitatum, ex qua integra quaedam et perfecta personalitas emergit, quae humano generi rite multiplicando idonea sit, et mutuis partium indigentis apte subveniat. Quapropter etsi essentia coniugii in hoc ponitur, quod unum et indivisibile principium constituatur propagativum generis humani; tamen finis adaequatus est tum sobolis susceptio, tum mutuum auxilium coniugum ». (LIBERATO-

Se il matrimonio è una realtà sul piano ontologico, deve necessariamente seguire le proprietà dell'essere; e l'essere ontologicamente è uno: ontologicamente, p. e., l'uomo come essere è uno: unità sostanziale; la società è una: unità di ordine, morale; un mucchio di pietre è uno: unità accidentale. Unità analoga, come analogo è l'essere; ma sempre e irriducibilmente unità: « Unum enim nihil aliud significat, nota l'Angelico, quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum, et actu, et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est, quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem » (4).

Se uno è l'essere, una è la natura di quell'essere; essendo questa la manifestazione adeguata finale di quell'essere. E, cioè, *ousia* e *fūsis* non sono due realtà, ma una realtà sola: il contenuto ontologico che ha in sè la tendenza intrinseca verso lo scopo per il quale fu fatto dal suo Creatore (5). Con il termine natura si vuole, in sostanza, accentuare l'aspetto finalistico dell'essere. E poichè, come si è accennato, la natura è la manifestazione adeguata dell'essere; se l'essere è uno e una la natura, uno deve essere il fine oggettivo naturale di quell'essere (6). Questo fine per un verso è la trascrizione della volontà di Dio nelle cose e cioè: il *finis operantis* di Dio diventa il *finis operis* della cosa; per altro verso si presenta al nostro intelletto, come il dover essere di quell'essere stesso, e, in linea ideale, come la sua compiutezza deontologica. Cosicché l'uomo, traducendo quella razionalità oggettiva nel proprio *finis operantis*, segue e realizza l'intenzione creatrice di Dio (7).

L'unità di essere e, quindi, l'unità finale esige che le varie tendenze — e finalità naturali — impresse da Dio nell'essere uno, debbano subordinarsi a quella tendenza primaria — fine primario — che imprime ad esse il carattere unitario. Nell'uomo, p. e., le varie tendenze naturali debbono necessariamente

RE, *Institutiones philosophicae*, vol. III, pag. 213, Neapoli, 1871); « Sicut naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus homo non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cuius dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris, quaedam mulieribus; unde natura movet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium » (4 *Sent.*, dist. 26, q. I, a. 1).

(4) S. Thomas, I, q. 11, a. 1. Cfr. I-II, q. 17, a. 4; *De Pot.*, q. 9, a. 7.

(5) « Ogni essere qualunque ricevette dalla mano creatrice un impulso che a quello scopo lo indirizza, a cui fu da lui destinato. Ma questo impulso non è estrinseco all'essere medesimo, ma forma una cosa

sola con lui, ed è quel principio del suo operare, che natura vien detto. Natura è, dunque, quel principio di tendenza che porta un essere allo scopo pel quale ei fu fatto dal suo Creatore » (TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio teoretico di diritto naturale*, Roma 1855, n. 6).

(6) « Ogni essere è uno; e però una ogni natura; il fine di ogni natura ne forma la perfezione; la perfezione di una natura una, è necessariamente una; quando la natura tende a vari obbiett materialmente distinti, li riguarda sotto questo solo aspetto di complemento o di perfezione sua: dunque ella tende a un solo obbietto ». (TAPARELLI, *op. cit.*, n. 26).

(7) Cfr. LUIGI GIANCOLA, *Introduzione alla Morale Sociale*, Roma 1950. pag. 108 seguenti.

gerarchizzarsi con la tendenza verso Dio, cui l'uomo è essenzialmente e primieramente ordinato (8).

Tale subordinazione e gerarchizzazione « è metafisicamente necessaria, giacchè è impossibile che una facoltà o un essere tenda come a fine suo proprio a due oggetti diversi, non subordinati. Prendiamo per immagine, l'impulso al moto; egli è impossibile che un mobile si muova verso due termini non subordinati l'uno all'altro, dunque è del pari impossibile che una facoltà una natura tenda a due fini non subordinati » (9).

La metafisica aristotelica tomistica non lascia su questo punto nessuna traccia di dubbio: « Natura non tendit nisi ad unum » (10); « Natura importat respectum ad aliquid unum determinatum » (11); « Unicuique naturaliter convenit unus finis quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum » (12).

Queste le premesse. Alle premesse debbono seguire le *relative conclusioni*.

Il matrimonio, come si è detto, è una realtà nuova, un nuovo principio di vita, distinto dalla realtà dei contraenti; di qui ontologicamente uno: « *Matrimonium est unum ex parte eius in quod fit coniunctio, quamvis sit multiplex ex parte coniunctorum* » (13). Di qui ontologicamente non può essere che uno il fine primario (*operis*, oggettivo): « *Cum matrimonium sit coniunctio in ordine ad aliquid unum, talis coniunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur* » (14). Con ciò non si vuol negare la pluralità di tendenze e correlativi fini naturali; ma si vuole solo affermare che se vi sono altri fini, e di fatto vi sono, tali fini non possono concepirsi che ordinati al primo.

E poichè il matrimonio è una realtà concretissima, le accennate conclusioni si debbono ulteriormente indicare e specificare nella concreta realtà storica. Qual è, in questa realtà, ontologicamente il fine primario del matrimonio? Il problema, sempre sentito, in quest'ultimo periodo è in modo particolare discusso e diversamente risolto da filosofi, teologi e giuristi (15). Esiste su questo punto una dottrina tradizionale nella filosofia perenne? Pare di sì. E, credo, si può raccogliere nei seguenti punti: 1) procreazione e educazione della prole: fine primario; 2) atto coniugale: mezzo per realizzarlo; 3) reciproco perfezionamento dei coniugi mediante la complementarità dei sessi; amore ed aiuto reciproco, rimedio della concupiscenza: fini naturali secondari. Tale dottrina ha in S. Tommaso d'Aquino il massimo rappresentante.

(8) « Ma a questo scopo debbono tutti gli altri subordinarsi. Dunque tutte le tendenze debbono subordinarsi a questa prima radice: tendenza di ogni essere ». (TAPARELLI, *op. cit.*, n. 7).

(9) TAPARELLI, *op. cit.*, n. 22.

(10) I-II, q. 21, a. 5.

(11) *De Pot.*, p. 3, a. 15, ad 6.

(12) *De malo*, q. 16, a. 5.

(13) 4 *Sent.*, d. 27, q. I, a. 2, q. 4, sol. I, ad 3.

(14) *Ibid.*, q. 1, sol. 3.

(15) Il quadro storico della situazione è stato delineato in un succoso articolo di ANTONIO LANZA a proposito del volume di B. Krempel sull'argomento in questione, in « La scuola cattolica », giugno 1943. Lo stesso articolo è pubblicato in « Jus ».

L'identica dottrina troviamo nell'insegnamento tradizionale della Chiesa. L'insegnamento del magistero ecclesiastico su un argomento così importante è assai ampio; esorbita dai limiti del nostro lavoro la catalogazione completa, con relativa analisi, dei documenti (16). Ci limitiamo solo alla citazione dei seguenti, dai quali emerge, però, con chiarezza la mente e la preoccupazione della Chiesa:

Codice di diritto Canonico: « Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae ». (can. 1013); *« Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem »* (can. 1081); *« Ut matrimonialis consensus haberi possit, necesse est ut contrahentes saltem non ignorent matrimonium esse societatem permanentem inter virum et mulierem ad filios procreandos ».* (can. 1082, par. I).

Pio XI nella « *Casti connubii* »: « Pertanto tra i beni del matrimonio occupa il primo posto la prole. E veramente lo stesso Creatore del genere umano che nella sua volontà volle servirsi come di ministri degli uomini per la propagazione della vita, questo insegnò quando nel paradiso terrestre, istituendo il matrimonio, disse ai progenitori e in essi a tutti i coniugi futuri: Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra. Questa stessa verità deduce elegantemente S. Agostino dalle parole di S. Paolo Apostolo a Timoteo, dicendo che le nozze si contraggono per ragione della prole, così ne fa fede l'Apostolo: « Voglio che i giovani si sposino ». E come se gli dicesse: E perchè? subito soggiunge: « A procreare figliuoli, e a essere madri di famiglia ».

Nella stessa enciclica Pio XI spiega in che modo deve intendersi il passo del Catechismo romano dove si parla del perfezionamento vicendevole dei coniugi come *ratio formalis* primaria del matrimonio: « Una tale vicendevole formazione interna dei coniugi, con l'assiduo studio di perfezionarsi a vicenda in un certo senso verissimo, come insegna il Catechismo Romano, si può anche dire primaria cagione e motivo del matrimonio; purchè s'intenda per matrimonio non già, nel senso più stretto, l'istituzione ordinata alla retta procreazione ed educazione della prole, ma in senso più largo, la comunanza, l'uso e la società di tutta quanta la vita ».

Discorso di Pio XII alla Sacra Rota del 3 ottobre 1941: « Nella quale delicata altrettanto che difficile questione due tendenze sono da evitarsi: quella che nell'esaminare gli elementi costitutivi dell'atto della generazione dà peso unicamente al fine primario del matrimonio... e quella che considera il fine secondario come ugualmente principale, svincolandolo dalla essenziale sua ordina-

(16) Riteniamo opportuno precisare che il nostro richiamo ai documenti del magistero ecclesiastico non ha il significato di una interpretazione dei medesimi nel senso della soluzione filosofica che viene presentata; un tale giudizio interpretativo sarebbe

superiore alle esigenze della nostra indagine essenzialmente filosofica. L'accenno, allora, a quello che a noi sembra il significato letterale dei documenti, vuole essere solo una conferma autorevole al dato razionalmente dimostrato.

zione al fine primario, il che per logica necessità condurrebbe a funeste conseguenze. Due estremi in altre parole, se il vero sta nel mezzo, sono da fuggirsi; da una parte il negare praticamente o il deprimere eccessivamente il fine secondario del matrimonio e dell'atto della generazione; dall'altra lo sciogliere e il separare oltre misura l'atto coniugale dal fine primario al quale secondo la sua intrinseca struttura è primieramente e in modo principale ordinato ».

Decreto del Sant'Ufficio, 1° aprile 1944: « *De matrimonii finibus eorum relatione et ordine his postremis annis nonnulla typis edita prodierunt, quae vel asserunt finem primum matrimonii non esse prolis generationem, vel fines secundarios non esse fini primario subordinatos, sed ab eo independentes.*

Hisce elucubrationibus primarius coniugii finis alius ab aliis designatur; ut ex. gratia: coniugum per omnimodam vitae actionisque communionem complementum ac personalis perfectio; coniugum mutuus amor atque unio fovenda ac perficienda per psychicam et somaticam propriae personae traditionem; et huiusmodi alia plura. In iisdem scriptis interdum, verbis in documentis Ecclesiae occurrentibus (uti sunt v. gr. finis, primarius, secundarius) sensus tribuitur qui cum his vocibus, secundum communem theologorum usum, non congruit.

Novatus hic cogitandi et loquendi modus natus est ad errores et incertitudines fovendas; quibus avertendis prospicientes Em.mi ac Rev.mi Patres huius Supremae ac Sacrae Congregationis, rebus fidei et morum tutandis praepositi in consessu plenario feriae IV die 29 martii 1944 habito, proposito sibi dubio: « An admitti possit quorundam recentiorum sententia, qui vel negant finem primum esse prolis generationem et educationem, vel docent fines secundarios fini primario non esse essentialiter subordinatos, sed esse aequae principales et independentes »; respondendum decreverunt: N e g a t i v e ».

Pare che il senso e la lettera del decreto siano chiari: si parla di un fine primario e non di fini primari, e di fini secondari al primo essenzialmente subordinati e non coordinati.

Dalla dottrina tradizionale credono molti moderni di doversi staccare, poichè la ritengono pervasa di eccessivo estrinsecismo; e incapace, compromettendo le finalità personalistiche — poichè principalmente preoccupata della prole — di giustificare le proprietà essenziali del matrimonio, e, in genere, l'etica matrimoniale. Così il Krempel (17) ritiene, d'accordo con la filosofia tradizionale, l'unità dell'istituzione matrimoniale in funzione dell'unità del fine; « tuttavia — ed in ciò il K. crede di doversi staccare da S. Tommaso — codesto fine non può essere collocato nella procreazione ed educazione della prole, ma nella « comunione di vita dei due sessi », ossia nella « *unio vitalis sexuum* », o, se si vuole usare l'espressione di Pio XI, nella « *mutua (sexuum) vitae consociatio* » (18). All'indirizzo del Krempel appartengono Brugi, Miceli, Viglino, Cornaggia-Medici, Laros, Doms, Roccol, Michel, Muckerman...

(17) BERNHARDIN KREMPER, C. P., *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung, begriffen aus dem Wesen der beiden Geschlechter im Lichte der Beziehungslehre des*

hl. Thomas, Einsiedeln und Köln, Verlagsanstalt, Benziger, 1941.

(18) *Suppl.*, p. 41, a. I.

In quest'ultimo scorcio del nostro lavoro intendiamo precisare, da un punto di vista rigorosamente filosofico, quale sia il *fine primario del matrimonio*; e vedere se la nostra conclusione si accordi o meno con quanto chiaramente è detto nel citato decreto del Sant'Ufficio.

Il matrimonio, come si è accennato, è una società naturale, in quanto ad esso « *maxime natura inclinatur* », e più ancora « *movetur* » (19). Naturalità dice in qualche misura necessità (*movetur*), necessità morale, si capisce, o obbligatorietà. In che modo e in che misura la naturalità del matrimonio si traduce in obbligatorietà?

La necessità di un essere relativo è necessariamente relativa, dipendente, cioè, dalla necessità di un altro valore, cui subordinarsi. Il matrimonio evidentemente è un valore relativo, mediale, di qui la sua automatica subordinazione a un altro valore finale. Se questo valore finale subordinante esaurisce in sé la ragione sufficiente di quel valore mediale, sarà nell'intenzione della natura e quindi di Dio, il suo *finis operis*, oggettivo, primario. La primalità in questione, come si vede, si articola tra due poli: la sorgente e il termine della necessità stessa.

La persona umana è certo la sorgente della « *inclinatio* » alla vita matrimoniale. Si tratta di vedere se essa esaurisce in sé la ragione sufficiente dell'istituzione.

La necessità del matrimonio si esaurisce nelle singole persone in vista di un loro bene personale? E, cioè, il fine necessario è immanente alla persona singola oppure la trascende? Che la necessità non colpisca i singoli, è evidente e, penso, da tutti ammesso; nell'ipotesi contraria quanti minorati, incominciando da chi scrive! Il valore finale, allora, di cui il matrimonio è mezzo necessario, non è ontologicamente primo e per sé un bene personale. Il matrimonio, difatti, non è un mezzo necessario per la conservazione o anche per lo sviluppo sia fisico che morale del singolo come tale (20).

(19) 4 *Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1.

(20) « *Natura inclinatur ad aliquid dupliciter. Uno modo sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius; et talis obligatio quemlibet obligat, quia naturales perfectiones omnibus sunt communes. Alio modo inclinatur ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis et cum multa sint huiusmodi, quorum unum impedit aliud, ex tali obligatione non obligatur quilibet homo per modum praecepti; alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam, aedificatoriam, et huiusmodi officia, quae sunt necessaria communitati humanae; sed inclinationi naturae satisficit cum per diversos diversa complentur de praedictis. Cum ergo ad perfectionem humanae multitudinis sit necessarium aliquos contemplativae vitae inservire, quae maxime per matrimonium impeditur, inclinatio naturae ad matrimonium non obligat per modum praecepti,...* » (S. THOMAS, *Suppl.*, q. 41, a. 2, l. c.); « Il est un certain nombre de besoins de

notre organisme que nous ne pouvons pas satisfaire: la faim, la soif sont des besoins absolus; au bout d'un certain nombre de jours, l'homme qui ne mange pas succombe. L'évacuation de l'urine, ou des matières fécales sont des besoins absolus; si elles deviennent impossibles c'est la mort en brève échéance. Mais le désir sexuel ne saurait en aucune manière être assimilé à ces besoins: il ne présente pas le même caractère impératif: la continence n'a jamais entraîné la mort... La fonction de reproduction n'est pas indispensable à la vie; elle est une fonction de luxe... On a exagéré les difficultés de la continence volontaire. Il faut distinguer: une continence primitive est facile à observer; une continence à rétablir est une conquête laborieuse. La continence des oisifs et des gourmands est difficile; la continence des hommes qui s'appuient sur le principe du sacrifice volontaire, sur les ressources compensatrices de l'activité physique et intel-

Conviene qui aprire una parentesi sulla nota accusa di estrinsecismo attribuita alla filosofia tradizionale in seguito alla eliminazione del bene personale come fine primario dell'istituzione matrimoniale. Pare che l'accusa non regga. Certo, la persona umana è il primo ontologico nell'ordine mondano; di qui necessariamente in quest'ordine ogni istituzione, anzi ogni azione eticamente positiva, deve ricadere sulla persona e contribuire al suo arricchimento, e assumere così una finalità rigorosamente personalistica.

Questo principio, in sè verissimo, non mi dice quale sia il *finis operis* delle infinite azioni che io posso compiere, e delle istituzioni cui posso o debbo dare la mia adesione. Il *finis operis* può essere conosciuto non aprioristicamente, ma solo prendendo in considerazione quella stessa azione o istituzione nel suo contenuto oggettivo. In seguito alla conoscenza di questo contenuto io potrò conoscere come il *finis operis* può diventare il *meo finis operantis*.

È verissimo, quindi, che il matrimonio è al servizio della persona umana. Ciò, però, non mi dice ancora nulla della finalità prima del matrimonio; a tal fine lo si deve prendere in esame sul piano ontologico, e, una volta conosciuto, sotto questo punto di vista, si può stabilire la sua primaria funzione deontologica; in che modo, cioè, sia al servizio della persona umana. Chiudiamo la parentesi e ritorniamo al filo principale del nostro pensiero.

Escluso dal matrimonio il bene personale come finalità necessitante, si può ancora parlare dell'istituto matrimoniale come mezzo necessario?

La risposta affermativa dipende dall'esistenza di un bene, il quale sia naturale e necessario (21), e la cui necessità sia legata unicamente al matrimonio; il quale diventerebbe così automaticamente necessario relativamente al bene in questione. Questo bene esiste, ed è la conservazione della specie: bene naturale e necessario, come naturale e necessaria è la conservazione dell'individuo: «*Natura inclinatur ad aliquid dupliciter. Uno modo sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius; et talis obligatio quemlibet obligat,...* Alio modo inclinatur ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis; et cum

lectuelle est facile et loin d'être dangereuse, elle est la source d'une grande vigueur physique et morale » (FRANK ESCANDE, *Le problème de la chasteté masculine au point de vue scientifique*, Parigi 1919, pag. 69 e segg.). « Qui sine uxore est, sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est. Et mulier innupta, et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu; quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro ». (I Cor., VII, 33 segg.).

(21) « Dunque il dovere morale si risolve in una necessità finale che può combinarsi colla causa subbiettivamente libera. Adunque per formare quel giudizio — il bene

deve farsi — conviene che la mente ravvisi una necessità finale, ossia necessaria connessione di mezzo con fine, tale cioè che senza il tal mezzo non possa ottenersi quel fine.

Ma basterà questa connessione? Se il fine stesso non è necessario, la mente sarà ella astretta a dire se dee? Per acquistare scienza è necessario lo studio, sì; ma la scienza è ella necessaria, qual dovere di studio ne sorge? Un dovere ipotetico e nulla più. Il dovere morale deve dunque nascere da un fine necessario, se dee essere dovere assoluto, in tesi non in ipotesi; dee nascere da un fine a cui ognuno tenda per vera necessità ». (TAPARELLI, *Saggio teoretico*, o. c., n. 94 e segg.).

multa sint huiusmodi, quorum unum impedit aliud, ex tali obligatione non obligatur quilibet homo per modum praecepti » (22).

La vita della specie è vissuta dagli individui; esiste quindi negli individui l'esigenza alla conservazione e perfezionamento della specie senza però carattere di obbligatorietà per la presenza simultanea di altre esigenze, ugualmente naturali, alle quali si può soddisfare anche al di fuori del matrimonio. L'obbligatorietà della tendenza allora rimane collettiva.

Certo è una strana obbligatorietà, e si potrebbe dubitare della sua consistenza, se il Creatore non vi avesse sapientemente provveduto: « Però stabili il Creator medesimo, scrive il Taparelli, e nella ragione e nelle affezioni e nel senso tali impulsi, per cui Egli con certezza infallibile ottenne dall'umana libertà, senza punto offenderla, che propagasse in nuovi individui quella vita, che nel proprio individuo va perpetuamente mancando... L'uomo ragionevole comprende, dunque, essere la propagazione anch'essa, inchiusa nei disegni del divino Architetto, e però fra i tanti mezzi con cui può il mortale concorrere ad eseguirli, uno essere ancora la propagazione » (23).

Nè d'altra parte il bene comune della specie esige la totale attuazione di ogni potenza generativa, finchè non si dimostri tale o tal'altro nascituro essere la virgiliana « Nova progenies » la quale nell'interesse comune « coelo dimittitur alto » (24).

L'obbligatorietà cade allora non su una determinata tendenza, ma sulla scelta di una tendenza, scelta che assume per l'individuo il significato di una vocazione, e contemporaneamente il mezzo per raggiungere il suo ultimo fine.

A questo punto conviene aprire una seconda parentesi, per portare la nostra attenzione su una realtà di fatto: molti di coloro che contraggono matrimonio vengono immediatamente spinti al medesimo non dalla preoccupazione della prole ma da un altro qualsiasi motivo. E, cioè, la *ratio formalis primaria*, per cui T. sposa C., può assumere diverse configurazioni: il reciproco aiuto, il reciproco amore, motivi economici, estetici... In pratica il matrimonio è lecito e valido, purchè questa *ratio formalis primaria* o meglio *subiective praevalens* sia onesta, e non escluda gli altri fini essenziali del matrimonio (25).

Anche qui notiamo che il fine intrinseco di un'azione non sempre psicologicamente corrisponde a una particolare inclinazione di un nostro particolare sentimento. Non è infatti l'atteggiamento psicologico che determina la finalità

(22) *Suppl.*, q. 41, a. 2, l. c.

(23) TAPARELLI, *Saggio teoretico*, n. 1514, *op. cit.*

(24) VIRGILIO, *Egloga* 4, v. 7, I. B. Paraviae et Soc., Augustae Taur., MCMXXI.

(25) « Matrimonium enim praeter finem principalem, sibi proprium, habet etiam fines secundarios, quorum unusquisque potest esse motivum omnino sufficiens ad illud contraendum: abusus enim rei non habetur, nisi in actu contrario naturae rei, seu fini eius principali. Iamvero actus quo finis principalis praetermittitur, contrarius

ei nullo modo dici potest. Ad iudicium itaque ferendum de honestate matrimonii ob aliud motivum contracti quam ex intentione concurrenti ad convenientem generis humani propagationem, illud motivum quod ad talem modum agendi hominem impellit considerare oportet. Si omnibus perpensis rationi conforme appareat, matrimonium quoque ex tali motivo contractum conforme rationi, hinc honestum dici debet » (E. ELTER, *Compendium Philosophiae Moralis*, Roma 1934, pag. 157).

specifica delle cose. E neppure è sempre vero il contrario: non è sempre il *finis operis* che determina il *finis operantis*, convertendosi nel medesimo. Così, per es., il *finis operis* dell'elemosina è quello di sollevare l'indigente dalla sua miseria; è, però, vero che non tutti fanno l'elemosina con questo esplicito intento, pur restando la loro azione onesta e meritoria. Così l'affamato, che mangia avidamente il suo pezzo di pane, il più delle volte è condotto a quell'azione immediatamente dal desiderio di soddisfare l'appetito e non da quello di conservare la sua esistenza, che, sul piano ontologico, costituisce il *finis operis* del cibo. Anzi qualche volta la soddisfazione esasperata può addirittura fargli perdere di vista quel *finis operis*, fino a sacrificarlo a quella particolare soddisfazione.

Con ciò non si vuol negare la verità del principio secondo il quale il fine intrinseco di un'istituzione consiste in quel bene, verso il quale la persona umana si sente naturalmente inclinata: « *Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae* » (26). Il principio è verissimo, purchè venga rettammente inteso; e, cioè, non ci faccia perdere di vista la rivelatività ontica dell'inclinazione e il significato ontologico dell'istituzione stessa.

In sostanza quell'inclinazione non deve essere identificata con un immediato nostro sentimento, bensì con l'« inclinatio » secondo ragione (27), rivelativa di una più profonda struttura ontica dell'operante, in piena corrispondenza con un determinato ordine deontologico.

Chiusa questa seconda parentesi, rispondiamo alla domanda iniziale: noi riscontriamo nella natura umana l'inclinazione alla vita matrimoniale (28); tale inclinazione, di portata universale, manifesta senza dubbio una legge dell'essere umano. Questa esigenza, però, non è immediatamente ordinata alla conservazione e allo sviluppo del singolo; tra questa esigenza, infatti, e il bene in quanto tale del singolo non intercede il rapporto di mezzo necessario con fine necessario. E poichè detto rapporto intercede tra l'esigenza in questione e la conservazione della specie, questa e non il bene dell'individuo è il fine uno, intrinseco, primario dell'istituzione matrimoniale. Ci troviamo così in pieno accordo con la dottrina contenuta nel citato decreto del Sant'Ufficio.

Si è detto: fine uno. Ed è esatto, in quanto tale fine non ammette altri fini ugualmente primari; non si escludono, invece, i fini secondari, che, sebbene subordinati al primario, debbono dirsi ugualmente naturali, e in quanto tali, ugualmente influenti nella determinazione dell'etica matrimoniale.

La portata e il valore dei fini secondari, eminentemente personalistici, sui quali tanto insistono i moderni, non sono in nessun modo trascurati nella filosofia tradizionale sul matrimonio. La filosofia tradizionale ritiene decisamente

(26) *I-II*, q. 94, a. 2.

(27) « ...ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinator autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod

agat secundum rationem » (*I-II*, q. 94, a. 3).

(28) « ... inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum caeteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia » (*I-II*, q. 94, a. 2, 1, c.).

la prole come fine primario del matrimonio; quando si tratta, però, di giustificare sul piano metafisico le proprietà del matrimonio e l'etica matrimoniale, il fine primario assume un ruolo secondario; anzi da alcuni viene ritenuto del tutto insufficiente a tale scopo (29).

Anche S. Tommaso, sebbene insista sulla prole, non trascura affatto, già nella definizione di matrimonio, l'intima comunione spirituale richiesta dai moderni: « *Et ideo cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam, constat quod in matrimonio est aliqua coniunctio, secundum quam dicitur maritus et uxor; et talis coniunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquid unum, est matrimonium; coniunctio autem corporum et animorum ad matrimonium consequitur* » (30).

Quando viene poi alla giustificazione delle proprietà del matrimonio l'angolo di visuale si sposta notevolmente: « *Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem et educationem, qui quidem finis competit homini secundum naturam sui generis; unde et aliis animalibus est communis ut dicitur; et sic bonum matrimonii assignatur proles. Sed pro fine secundario, ut dicit Philosophus, habet in hominibus solis communicationem operum, quae sunt necessaria in vita, ut supra dictum est. Et secundum hoc fidem sibi invicem debent, quae est unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, inquantum inter fideles est, scilicet significationem Christi et Ecclesiae; et sic bonum matrimonii dicitur sacramentum. Unde primus finis respondet matrimonio hominis inquantum est animal; secundus, inquantum est homo; tertius, inquantum est fidelis* » (31).

Ai fini della giustificazione in questione e in conseguenza dell'etica matrimoniale, esattamente come i moderni, appoggia la sua speculazione sul fatto di essere il matrimonio un'« *aequa societas viri ad mulierem* » (32); insiste sul valore dell'amicizia, la quale « *quanto maior est, tanto debet esse firmiter et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem amicitiam facit, sed ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signo huius, homo propter uxorem et patrem et matrem dimittit* » (33); « *Ami-*

(29) « Nam si consideres matrimonium ut officium naturae ad propagandam sobolem, aegre potest reddi ratio, cur ob sterilitatem coniugis non liceat eam dimittere, aut aliam ducere. Si consideres ut est in remedium contra fornicationem institutum, cur non poterit uxor perpetuo morbo laborans dimitti, aut cur non poterit alia duci? Quare habet quidem matrimonium ex iure naturae quandam insolubilitatem, non tamen tantam, quin aliquando ratio dictet expedire ut solvatur accedente praesertim dispensatione divina. Cur igitur matrimonium sit omnino insolubile, illa est potissima causa, quia significat divina institutione insolubilem coniunctionem Christi et Ecclesiae » (R. BEL-LARMINO, *De matrimonio*, lib. I, cap. 4);

« Si consideres... matrimonium ut officium naturae ad propagandam sobolem, aegre potest reddi ratio cur ob sterilitatem coniugis non liceat eam dimittere aut aliam ducere ». « Idem dicatur si coniux perpetuo morbo laboraret aut socium malitiose desereret ». (LIBERATORE, *op. cit.*, pag. 225); « Iuri naturae (praecepto secundario) repugnat solubilitas matrimonii sive extrinseca sive intrinseca, si eadem finem primum difficiorem reddit et fines secundarios plurimum impedit vel tollit. (VICTOR CATHREIN, *Philosophia moralis*, Friburgo 1929, pag. 365).

(30) S. TOMMASO, *Suppl.*, q. 44, a. 1.

(31) *Ibid.*, q. 65, a. 1.

(32) *Contra Gent.*, I, III, cap. 123.

(33) *Ibidem*.

citia intensa non habetur ad multos. Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis sed quodammodo servilis » (34).

Con queste nostre considerazioni sui fini del matrimonio non si intende dire che la filosofia tradizionale, di cui S. Tommaso è la figura più rappresentativa, abbia detta l'ultima parola sull'argomento in questione. La filosofia tradizionale si chiama perenne, in quanto non è destinata a diventare un ricordo storico, ma in quanto è dotata di inesauribili energie per ogni nuova situazione storica, e perennemente suscettibile di sempre nuovi arricchimenti. E i moderni hanno il grande merito di aver arricchito il patrimonio dei padri. Non mi sembra, però, giusto e neppure generoso il giudizio di quei moderni i quali, quasi dimentichi degli elementi vitalissimi contenuti nel pensiero dei nostri grandi maestri in un settore così delicato della speculazione filosofica, « ritengono che la concezione tradizionale, come riferisce il Lanza, guardando soprattutto alla prole, sa di estrinsecismo; non pone sufficientemente in luce le finalità personalistiche immanenti nell'unione dell'uomo e della donna, e non è, quindi, capace, soprattutto di fronte alla mentalità contemporanea, di giustificare e difendere le note caratteristiche del matrimonio (unità e indissolubilità), nonché le leggi etiche che presiedono alla vita sessuale in genere, ed a quella matrimoniale in particolare, soprattutto in quei casi, in cui dalla violazione di queste leggi nessun danno può derivare alla prole o alla medesima è sufficientemente provveduto in altro modo » (35).

Ci sembra, poi, di dover respingere decisamente la posizione di quegli altri moderni i quali « sono ancora più decisamente contrari alla dottrina tradizionale, di cui impugnano soprattutto la proposta gerarchizzazione dei fini, negando che la prole costituisca il fine primario del matrimonio e dell'atto coniugale » (36). Siamo persuasi che tale posizione, in base a quanto si è detto, non si concilia con le esigenze della ragione; fino a che punto, poi, si concilia con l'insegnamento del magistero ecclesiastico, non spetta a noi giudicare; poichè, come si è accennato, questo giudizio supera le esigenze di una indagine essenzialmente filosofica.

LUIGI GIANCOLA

(34) *Ibid.*, cap. 124.

(35) ANTONIO LANZA, *art. cit.*, p. 154.

(36) *Ibidem*, p. 154.

IL PRIMO CONGRESSO INTERNAZIONALE "SCOLASTICO"

(Roma, 6-10 Settembre)

Un congresso « Scolastico » che precedeva immediatamente il III Congresso Internazionale « Tomistico », poteva sembrare forse a qualcuno un contraltare o quanto meno un doppione; esso aveva invece, ed ha difatto assolto, una funzione complementare ed integratrice. Come infatti aveva scritto sull'*Osservatore Romano* del 4-5 settembre, e avrebbe avuto occasione di ribadire nelle parole di apertura, il suo solerte organizzatore il Rev.mo P. BALIC o. f. m., Rettor Magn. del Pontif. Ateneo Antoniano, si trattava soprattutto di fare il punto sui risultati che un secolo circa d'indagini, mediante l'applicazione del metodo storico-critico, hanno permesso di raggiungere quanto alla conoscenza della Scolastica, e gettare le basi per ulteriori sviluppi.

1) Ma che cosa si deve intendere per « Scolastica »?

Il prof. VAN STEENBERGHEN, illustre medievalista dell'Università Cattolica di Lovanio, presentava a grandi linee la storia della storiografia filosofica medievale, distinguendo due correnti, la scuola razionalistica tesa a mostrare che la Scolastica, asservendo la ragione alla fede, non poteva riuscire ad altro che ad un sincretismo filosofico-religioso (esempio tipico, tra i vari addotti dall'esimio professore, quello del Rougier, per cui il tomismo è un amalgama incoerente del razionalismo greco e della mentalità religiosa giudaico-cristiana), e la scuola cattolica che vanta i nomi di Stöckl, Kleutgen, Talamo, anteriormente alla « Aeterni Patris » di Leone XIII (1879), e posteriormente di Ehrle, Baeumker, Mandonnet, De Wulf, Grabmann, Gilson, e che tende a mettere in evidenza l'influsso positivo della fede religiosa nella formazione del pensiero filosofico medievale.

La lineare esposizione non poteva non suscitare nella mente degli ascoltatori molte questioni di cui si fece eco il presidente P. Balic, rimandandone però, come era stato stabilito, la discussione all'ultimo giorno: è possibile definire, *ab intrinseco* o *ab extrinseco*, la « Scolastica »? è questo termine sinonimo di filosofia cristiana? ed in particolare è possibile definire, con il De Wulf, la Scola-

stica « par sa doctrine » e quindi distinguere nel Medio Evo Scolastica ed anti-scolastica? esiste, come sosteneva il Baeumker e il De Wulf stesso nelle ultime edizioni, un *Gemeingut*, un patrimonio comune a tutti gli scolastici? qual'è la portata e la natura dell'influsso della fede sulla formazione della filosofia cristiana, scolastica?

Tra i voti espressi, dopo la discussione, dal Congresso ci fu anche quello di estendere le investigazioni in modo da arrivare a dare una nozione propria della Scolastica.

Ma è utile, in proposito, riferire il pensiero di E. GILSON, accademico di Francia, nella sua relazione di chiusura del Congresso (dal titolo « Le ricerche storico-critiche e l'avvenire della Scolastica »). Bisogna contentarsi, in mancanza di meglio e per intenderci di dire che la Scolastica è la filosofia dell'Europa nei secoli XIII e XIV. Ma l'insistenza del grande medievalista è stata quella di mettere in luce come la filosofia medievale non debba essere cercata se non là dove è nata, cioè in seno alla teologia, e che se vi sono diverse filosofie si è perchè vi sono teologie diverse; la metafisica è uscita dal Medio Evo profondamente diversa da quella che vi era entrata. Se è vero quindi che « qualis in philosophia, talis in theologia », è più vero ancora che « qualis in theologia, tali in philosophia ». Più quindi una filosofia medievale è integrata, nella teologia, in seno a cui nasce, e più se ne comprende la originalità; il *Gemeingut* degli scolastici non è altro che un certo tecnicismo aristotelico.

Ma da che cosa dipende la diversità delle teologie (e rispettive filosofie) medievali, diversità che il progresso delle ricerche storiche tende a mettere sempre meglio in luce? La teologia, risponde il Gilson, è un *intellectus fidei*, ora in una interpretazione dei dati della rivelazione — accettati da tutti i pensatori cristiani — molto dipende dal punto di partenza, dai principi e soprattutto dal concetto di Dio (e dal concetto di ente) che ci si fa, principi che non si dimostrano, ma si vedono (o non si vedono!). Questo andare ai principi è evidentemente un mezzo fondamentale per intendere le « teologie » medievali (1).

Vi possono essere infatti teologie diverse, egualmente conformi alla fede, ed in sè coerenti, perchè procedenti da principi diversi (i quali evidentemente non possono, in quanto tra di loro opposti, essere egualmente veri): è vano perciò — come hanno fatto spesso le diverse « scuole » — battere su certe conclusioni e tesi particolari, perdendo di vista la divergenza iniziale.

Da queste considerazioni l'eminente studioso deduceva che l'avvenire della Scolastica dipenderà sempre dal rimanere fedele alla sua origine, che non è stata quella di partire da Platone e da Aristotele per fondare una metafisica, ma piuttosto di assimilare, partendo dalla fede, quanto vi era di assimilabile nel pensiero classico; anche oggi per filosofare « en scholastique », non si deve partire da Cartesio e da Kant, o dalla scienza moderna, ma è necessario conservare alla filosofia la sua fondamentale ispirazione cristiana. La distinzione formale tra

(1) Desumiamo alcuni elementi dall'altra relazione tenuta dal prof. Gilson su « Scoto alla luce delle ricerche storico-critiche ».

filosofia e teologia, non può voler dire fare della filosofia « separata »; solo la teologia potrà oggi come in passato liberare la filosofia dal suo asservimento alla scienza e alle mode filosofiche e assicurarle la sua perennità.

2) Riguardo agli studi di critica testuale si devono ricordare soprattutto le due relazioni del P. SUERMONDT o. p. e del P. BALIC. Il primo, presidente della Commissione Leonina per l'edizione delle opere di S. T. (arrivata al t. XVI con i magnifici nuovi indici delle due Somme) ha ricordato i criteri seguiti dalla sullodata commissione. Per la restituzione del testo fu presa come base l'edizione Piana col criterio di non adottare una variante se non quando essa poteva spiegare il testo ricevuto: si richiedeva perciò una genealogia delle varianti; la semplice concordanza dei codici non fu ritenuta un motivo sufficiente per cambiare il testo della Piana. Il criterio adottato ebbe la sua conferma nella scoperta di una famiglia indipendente di codici a cui fa capo la Piana e soprattutto dal confronto dei codici della *Contra Gentes* con il manoscritto di S. T., conservato alla Vaticana. Un altro improbo lavoro è quello della verifica delle citazioni (si pensi ad es. che soltanto per le due Somme si tratta della bellezza di 100.000 citazioni, spesso solo implicite) e del riscontro dei passi paralleli. Tutto questo spiega la lentezza con cui si procede nel silenzioso lavoro.

Il Congresso Internazionale Scolastico è stato anche degna cornice alla presentazione dei due primi volumi (comprendenti il prologo e le due prime distinzioni dell'*Opus Oxoniense*) della monumentale edizione critica di Scoto: essa è stata fatta dal Ministro Generale o. f. m., Rev.mo P. P. M. PIERANTONI che ha fatto anche un po' la storia della Commissione Scotistica, ringraziando i solerti padri che da molti anni vi attendono e quanti altri hanno favorito e promosso tale edizione, alla quale l'Ordine Minoritico si è accinto in omaggio al più illustre rappresentante della Scuola francescana. Successivamente il P. BALIC ha spiegato quale sia stato il lavoro della commissione nella ricerca e fotografia dei codici scotistici e nella loro classificazione. Base dell'edizione è l'*Ordinatio*, conservata nel cod. 137 della Biblioteca Comunale di Assisi, che è una specie di edizione critica di Scoto fatta — una quindicina di anni dopo la morte del maestro — in base al suo manoscritto (non conservato) e altri codici che già allora circolavano. I codici oggi esistenti non dipendono dalla *Ordinatio*. Il criterio fondamentale degli editori nella scelta delle varianti è stato che: « Codices ponderandi, non numerandi sunt ».

Sia il P. Balic come E. Gilson non han mancato di rilevare che non ci si deve aspettare una rivoluzione nella conoscenza del pensiero scotistico, tuttavia non vi è chi non veda l'importanza di queste edizioni che ci danno più perfettamente che sia possibile il testo dei grandi autori medievali. Solo su questa base sicura si può intraprendere il lavoro storico di obbiettiva ricostruzione del pensiero dei grandi scolastici. Lo storico non deve — osservava giustamente il Gilson — nè attaccare, nè difendere, ma semplicemente stabilire i pezzi del processo. Il lavoro dello storico dev'essere perciò accuratamente distinto dal lavoro del teologo e del filosofo che spiega, interpreta, sviluppa il pensiero d'un maestro.

3) Una parte notevole delle relazioni e comunicazioni versava su soggetti particolari: tra questi, come è ovvio, vari riguardavano il Dottor Sottile. E. GILSON ha messo in rilievo che Scoto non è essenzialmente un critico, come ancora da taluni si pensa, sino a qualificarlo come il Kant del sec. XIV, ma ha una sua sintesi dottrinale, in base alla quale critica le diverse sistemazioni dottrinali; la critica per lui come per gli altri grandi maestri della Scolastica è stato un mezzo per precisarsi. Nè è possibile definire il pensiero di Scoto con le fonti a cui più spesso ricorre, ma piuttosto le sue fonti si spiegano colla sua dottrina. E in somma si deve dire che la teologia di Scoto è uno scotismo.

Il Salesiano Dott. P. STELLA trattava del ripudio, da parte dello Scoto, dell'ilemorfismo universale, notando come siffatta teoria oltre che riuscire nello scotismo assolutamente anacronistica e fuori ambiente, vi è di fatto ripudiata.

Il P. P. T. SZABÒ o. f. m. dicendo della distinzione formale *ex natura rei*, ne sottolineava l'incontestabile origine bonaventuriana pur lasciando allo Scoto il merito di affinamenti e precisazioni decisive, ai fini di una applicazione sempre più generalizzata e diffusa.

Il P. BETTONI pensava di poter trovare la parentela filosofica tra S. Bonaventura e Scoto proprio in quel punto in cui apparentemente sono più lontani, cioè la teoria dell'illuminazione. Secondo il P. Bettoni infatti la dottrina dell'illuminazione in S. Bonaventura non solo garantisce la certezza (funzione gnosologica), ma dà anche un contributo nozionale: una nozione primordiale dell'Assoluto. Lo stesso significato ha, secondo P. Bettoni, l'univocità dell'ente in Scoto, in quanto questa nozione appena nata (mediante l'astrazione), appare più grande di ciò da cui nasce, e si applica univocamente anche a Dio. Che se l'intelletto umano nelle attuali condizioni è legato alla sensibilità, la sua vocazione però lo porta verso l'ente come ente: la virtualità innata di questa nozione lo avvicina singolarmente al *primum ens* di S. Bonaventura.

Il Rev.mo P. L. VEUTHEY o. f. m. conv. oppone invece in seno alla scuola francescana l'agostinismo bonaventuriano colla sua fondamentale teoria della contuizione delle idee divine, all'aristotelismo agostiniano di Duns Scoto che, abbandonando la teoria dell'illuminazione, segna un nuovo indirizzo di pensiero, nel quale l'esemplarismo resta solo una teoria metafisica e l'intuizione è la percezione dell'astratto nel singolare, perdendo l'aspetto dinamico e affettivo che ha in S. Bonaventura. La terza corrente poi si può chiamare agostinismo matematico-sperimentale e va da Ruggero Bacone a Ockam: essa è un agostinismo in quanto è una filosofia del concreto, ma questo concreto è ristretto al concreto materiale, col conseguente abbandono dello spirito metafisico e dell'esemplarismo.

Della scuola francescana hanno anche trattato il dott. CAIROLA, assistente nell'università di Torino, parlando di Ruggero Marston che si oppone a S. T. perchè questi indulge alla filosofia mondana, mentre egli preferisce la *simplicitas*, e perchè sembra ammettere la possibilità di conseguire la rettitudine della volontà colle sole forze naturali; il Prof. A. PEGIS, preside dell'Istituto di Studi Medievali di Toronto, trattando della conoscenza del non-essere in Matteo d'Acquasparta, rilevava la profondità e l'interesse di questo insigne discepolo di S. Bo-

naventura; il P. A. PISVIN o. f. m., trattando dell'intuizione sensibile secondo S. Bonaventura, ne analizzava acutamente la struttura assai complessa e chiudeva la documentatissima relazione rilevando la importanza del problema nei confronti di una estetica e bonaventuriana e contemporanea.

Delle altre relazioni ricordiamo (non potendo farlo per tutte) quella del Rev.mo P. ISAAC o. p. che ha messo in luce l'importanza dei commenti aristotelici di S. Tommaso, che egli ritiene essere il manuale filosofico scritto da S. T. ad uso dei principianti, e attorno ai quali tanto resta da fare per l'edizione critica, per stabilire le versioni e i commenti adoperati da S. T., la data e le circostanze della composizione, il metodo usato dal S. Dottore; del Rev.mo P. DELHAYE, prof. nella facoltà teologica di Lilla, sulla trasmissione indiretta di un testo o di un tema filosofico greco attraverso i Padri ed in specie S. Agostino, di cui dà qualche esempio; del Rev.mo P. B. M. XIBERTA o. c. che ha sostenuto che il decennio 1306-16 appartiene ancora all'aurea Scolastica, e che ha messo in luce l'importanza di maestri come Guido Terrena, Giovanni di Baconthorp e Tommaso Waldense; del P. PELAGIO A ZAMAYÒN o. f. m. cap., professore a Salamanca, che ha classificato le correzioni apportate da S. T. al testo della *Contra Gentes* nel manoscritto Vaticano, deducendone importanti conseguenze per l'originalità dell'opera (da cui dipende il *Pugio fidei* di Raimondo Martini) e per la metodologia tomista; del sottoscritto che ha rilevato la ricchezza dottrinale teologica del Commento di Gilberto Porretano alle lettere di S. Paolo.

4) Tra i voti del Congresso rileviamo quello che siano efficacemente promosse l'edizione dell'« Aristoteles Latinus, Plato Latinus, Averroes Latinus »; che il « Pontifical Institut of Mediaeval Studies » di Toronto (Canada) sia considerato come Centro internazionale scolastico d'informazione per i cultori del Medio Evo e che il periodico « Mediaeval Studies » sia il Bollettino ufficiale di detto centro; ma soprattutto che i seguaci delle varie scuole cattoliche attendano, più che al trionfo delle proprie particolari idee, al servizio della verità cattolica e a combattere i sempre risorgenti errori: in necessariis unitas, in dubiis libertas!

VINCENZO MIANO S. D. B.

IL III° CONGRESSO TOMISTICO INTERNAZIONALE *

Roma, 11-17 Settembre 1950

Non è cosa agevole dare un resoconto di questo congresso promosso come i precedenti dalla Accademia Romana di S. Tommaso, ed il motivo principale è la molteplicità delle relazioni e comunicazioni, alcune delle quali forse non troppo pertinenti ai temi stabiliti.

Il non aver abitualmente distinto varie sezioni, se ha ottenuto una discreta frequenza a quasi tutte le comunicazioni, non poteva non ingenerare stanchezza nei più dei partecipanti: si pensi che in uno stesso pomeriggio v'erano fino a otto comunicazioni di seguito! Forse, lasciando un'unica sezione (come può apparire conveniente in un congresso in cui i vari temi trattati interessano la generalità dei partecipanti), si potrà ovviare in avvenire all'inconveniente lamentato, sia esigendo che le comunicazioni rimangano strettamente aderenti ai temi proposti, sia anche limitando la partecipazione d'ogni Istituto Scientifico ad una o due comunicazioni.

Perciò stesso la discussione ha dovuto necessariamente esser un po' limitata, avendo luogo dalle 16 alle 17 circa, per tutte le relazioni svolte nel giorno precedente; ora il rimandare la discussione può avere certamente dei vantaggi in quanto dà tempo a riflettere ed ottiene quindi che la discussione sia più preparata; ma in ogni caso si esige che l'ora ed il tempo, prestabiliti, siano tali da facilitare a tutti coloro che lo desiderano, d'intervenire. Nonostante queste nostre osservazioni dirette agli organizzatori del futuro congresso tomistico (1955), dobbiamo dire che la discussione ha avuto di fatto delle fasi interessanti e vivaci, specialmente a riguardo del valore degli argomenti tomistici e della natura del giudizio di credibilità.

Distingueremo la nostra relazione in sei punti, in corrispondenza ai sei temi in cui si sfaccettava il tema generale del congresso, che era il problema di

(*) Ci siamo serviti oltre che dei nostri appunti dei resoconti dati in vari giorni dall'*Osservatore Romano*.

Dio e della fede. Ci scusiamo fin d'ora della nostra incompletezza, alla quale ovverrà ampiamente la pubblicazione degli atti: ci contenteremo infatti di semplici rilievi su certe insistenze che abbiamo notato (o ci è parso di cogliere) ed anche su talune divergenze emerse specialmente in occasione delle discussioni. Un congresso internazionale, anche se tomistico e tenuto all'indomani di un documento pontificio di tanto peso, come è l'Enciclica « *Humani generis* », è, e sotto certo aspetto deve essere, una « concordia discors »: infatti sia nella teologia, come nella filosofia cristiana vi sono, come ricorda l'Enciclica stessa (1), vari punti soggetti a libera discussione, e vi può essere a maggiore ragione varietà di accennazioni e punti di vista, di *vie* per arrivare allo stesso termine.

I. La dimostrazione dell'esistenza di Dio

Insistenza sul valore dei principi razionali, senza di cui è impossibile dimostrare l'esistenza di Dio, e in particolare del principio di causalità: l'evidenza dei primi principi, insiste il P. GARRIGOU-LAGRANGE, non è libera e si fonda immediatamente sull'intuizione intellettuale dell'essere; solo per riferimento alla trascendentalità dell'essere, nota Mons. DE RAEYMAEKER, si può giustificare il principio di causalità in quanto che l'essere particolare non può essere spiegato fuori dell'ordine totale dell'essere ed è perciò causato.

Insistenza sull'esistenzialità degli argomenti tomistici: del loro punto di partenza, che è un'esistenza concreta, oggetto di esperienza, e di tutto il processo nel quale S. T. supera le determinazioni puramente formali (DEL CURA MANGUÀ); interessante a questo proposito il rilievo di E. GILSON: S. Tommaso dopo il *De Ente et Essentia* abbandona l'argomento per l'esistenza di Dio tratto della distinzione reale *in creatis* di essenza ed esistenza e nelle cinque vie della Somma parte costantemente dalle cose sensibili; la distinzione reale sarà come una conseguenza a partire dall'assoluta semplicità di Dio in cui essenza ed esistenza si identificano.

Insistenza sulla metafisicità degli argomenti tomistici dove l'ente vien considerato come ente (BONETTI); perciò le dimostrazioni tratte dalla fisica non possono aver valore che trasportate in campo metafisico (MASI).

Discussioni sul valore delle cinque vie tomistiche: il prof. VAN STEENBERGHEN di Lovanio ha smosso le acque chete con i suoi dubbi sul valore delle 5 vie tomistiche, almeno nella loro espressione letterale nella Somma. Gli rispo-

(1) Riguardo alla teologia: « Infatti è vero che generalmente i Pontefici lasciano liberi i teologi in quelle questioni che, in vario senso, sono soggette a discussioni fra i dotti di miglior fama; però la storia insegna che parecchie questioni che prima erano oggetto di libera disputa, in seguito non potevano più essere discusse ». Riguardo alla filosofia: « In questa filosofia ("con-

fermata e comunemente ammessa dalla Chiesa") vi sono certamente parecchie cose che non riguardano la fede e i costumi, nè direttamente nè indirettamente e che, perciò, la Chiesa lascia alla libera discussione dei competenti in materia; ma non vi è la medesima libertà riguardo ai principi ed alle principali asserzioni di cui parliamo ».

sero soprattutto il P. BOYER sostenendo il valore apodittico delle 5 vie e il P. DEGLI INNOCENTI difendendo in particoare la validità della *tertia via* di cui precisò il significato. Da parte nostra abbiamo sostenuto il valore della quarta via purchè si supponga implicita la prova della minore (cioè: il più e il meno nelle perfezioni semplici richiedono il sommo, *perchè* quod est a se, minoratum et deficiens esse non potest).

D. BOGLIOLO, Salesiano, osserva che le cinque vie della Somma non sono che cinque esemplificazioni di un processo che potrebbe moltiplicarsi tante volte, quanti sono gli attributi dell'essere finito, pur rimanendo fondamentalmente uno.

Un'interpretazione o per meglio dire un modo originale e, ci è parso, convincente, di presentare la via della contingenza è quello proposto dal Rev. GIANNINI (Ateneo Lateranense): la contingenza nell'essere, che è il punto di partenza della prova, può essere illustrata mediante l'analisi fenomenologica usata degli esistenzialisti (per es. dell'*angoscia*, della *situazione*, della *possibilità*) e senza cadere perciò nell'antiintellettualismo.

Il P. PETERS a sua volta pensa che la *quarta via* possa giovare della analisi dell'amore, e cioè del principio della vita affettiva.

Speciali argomenti hanno proposto il P. ROIG GIRONELLA per il quale il carattere di necessità e absolutezza che è essenziale ai nostri giudizi, dimostra l'esistenza di Dio (argomento di ispirazione balmesiana), e l'on. prof. MEDI che argomenta così: « I risultati della scienza moderna fissano un limite all'età dell'universo e all'esistenza della materia così strutturalmente ordinata, ma l'ordinamento strutturale date le attuali conoscenze, esige l'ordine sostanziale intimo della materia: quindi la prima causa motrice coincide con l'ordinatrice e questa con la causa che ha dato l'essere alle cose ».

E' stato bene che nel congresso sia risonata una voce (il prof. STEFANINI di Padova) a rappresentare una corrente diversa certamente dalla tomistica, e cioè lo spiritualismo cristiano, la metafisica della persona. Lo Stefanini infatti pone l'accento sulla vitalità dell'*itinerario* (e non solo *via*) per arrivare a Dio, itinerario in cui è impegnata tutta la persona umana e in particolare la sua libertà, cosicchè — analogamente all'atto di fede — meritorio è l'atto razionale col quale si arriva a Dio. Razionale dicesi perchè la razionalità è un carattere intrinseco della persona e della attività umana, come d'altra parte volontà e cuore sono intrinseci alla razionalità e la persona celebra la sua libertà colla vittoria sulla irrazionalità. A questa corrente la metafisica classica, rappresentata dal PADOVANI, risponde che l'istanza personalistica non è mai stata per essa assente, ma che dev'essere salvaguardato il carattere di razionalità delle prove da ogni contaminazione che ne potrebbe compromettere il carattere di absolutezza ed universale validità. Da parte sua il P. GIACON sottolineava che la corrente volontaristica esistente, insieme colla intellettualistica, in seno alla filosofia cristiana, vi può avere diritto di cittadinanza in quanto l'« azione include una metafisica embrionale, un concetto di essere di causa ed effetto » e quindi è sì una via concreta, personale, ma non irrazionale, e P. SCIMÈ poi auspicava una via media tra agostinismo e tomismo. A proposito di S. Agostino al quale lo Stefanini si è

ripetutamente riferito nella sua relazione, ci par conveniente osservare che la sua posizione non può certamente essere caratterizzata come una metafisica della persona, come uno spiritualismo nel senso odierno: se S. Agostino preferisce per arrivare a Dio partire dall'anima (v. comunicazione del P. CAYRÉ), la sua è una via razionale non meno di quella tomista, come del resto la sua concezione della religione non è fondamentalmente diversa da quella di S. Tommaso, e potrebbe essere caratterizzata dallo spiritualismo contemporaneo come un razionalismo (Muñoz).

II. *La struttura dell'atto di fede*

Il relatore Mons. PARENTE ha sottolineato la razionalità dell'atto di fede: essa le deriva dal giudizio di credibilità che, benchè non sia il centro dell'atto di fede, è però la condizione necessaria di questa razionalità. Nella discussione del giorno dopo Mons. Parente ha difeso contro il P. De Broglie che il giudizio di credibilità è un atto della ragione naturale e che non esige quindi, per sè, un'illustrazione particolare soprannaturale.

Contro la tendenza odierna che tende a fare dell'atto di fede non un assenso intellettuale, ma un movimento della volontà e del sentimento verso Dio, dev'essere conservata all'atto di fede la nota della razionalità, chiaramente contenuta nei testi Sacri, nei Padri e nei documenti del Magistero Ecclesiastico e professata dalla tradizione teologica, di cui S. Tommaso è il massimo esponente. Non si vuol con questo eliminare la volontà e il sentimento: il sano umanesimo della dottrina cattolica appare non solo nel difendere i diritti della ragione di fronte alla fede, ma anche nel riconoscere la necessaria varietà degli itinerari personali verso la fede, accanto all'apologetica, avente il carattere di dimostrazione oggettiva storica e metafisica, una psicologia della fede che tiene conto della zona volitiva e affettiva, « in maniera che la fede si presenti, qual è realmente, un complesso movimento di tutto l'uomo verso Dio ».

Il P. GAZZANA, ha insistito sulla libertà dell'atto di fede: l'evidenza della credibilità infatti non è mai tale da costringere l'intelletto.

Il P. G. DE VRIES nell'intento di sempre meglio delimitare il compito della ragione naturale nell'atto di fede, distingue « tra la percezione della verità e l'assenso da una parte e tra la ragione logica della verità e il motivo dall'altra. L'atto di fede, nella linea della ragione logica si risolve prossimamente nell'autorità di Dio rivelante, e remotamente nelle ragioni di credibilità; mentre invece nella linea del motivo si risolve unicamente nell'autorità di Dio, alla quale l'uomo nella fede liberamente si sottomette ». Quest'ultima comunicazione è di tale interesse da farci desiderare di averne presto in mano il testo completo.

III. *Compito della ragione nel conoscere il fine ultimo dell'uomo*

Il P. BOYER colla sua solita chiarezza ha mostrato anzitutto che dopo l'Enciclica *Humani generis* non è più permesso a un cattolico di negare la possibilità della natura pura, cioè della non elevazione dell'uomo al fine soprannaturale. Ma

quale è a riguardo della conoscenza del fine ultimo il pensiero di S. Tommaso? Premessa la distinzione dei due fini, naturale e soprannaturale, si deve dire che per S. T. la beatitudine dell'uomo non è perfetta se non quando si vede immediatamente Dio, ma che d'altra parte una tale beatitudine non è raggiungibile senza l'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale. Il desiderio di veder Dio *sicut est* dimostra bensì che tale fine non è in sé impossibile per l'uomo (capacità radicale), altrimenti tale tendenza sarebbe assurda, ma non dimostra che tale fine sia *dovuto*, perchè si tratta di un desiderio non *simpliciter* naturale, ma in parte volontario (dipende dalla volontà il porre il desiderio verso ciò che è realmente tale da soddisfarlo pienamente), ed imperfetto in quanto la sua soddisfazione dipende dalla libera volontà di Dio. Perciò nell'ipotesi dello stato di natura pura la beatitudine non sarebbe stata perfetta.

Il P. CREHAN ha rilevato che l'approfondimento della dottrina aristotelica ha permesso a S. Tommaso di stabilire la retta nozione della natura umana, nonostante che Aristotele abbia negato l'immortalità dell'anima.

Il prof. MANSION di Lovanio premette che prima di cercare in che cosa consiste il fine ultimo dell'uomo, bisogna stabilire che ce n'è uno: cosa che non viene provata che in maniera indiretta con la trasposizione di argomenti tomistici, come quello del desiderio naturale della beatitudine, garantito da Dio creatore. A noi sembra che in S. Tommaso si trovano argomenti che provano *direttamente* la necessità d'un fine ultimo, di fatto e di diritto, e ci dispiace di non poterci in questo luogo documentare.

IV. Rapporti tra religione e storia

Mons. OLGATI ha focalizzato l'essenziale diversità tra l'indagine storica e la speculazione filosofica e teologica, contro le varie forme di storicismo con le loro affermazioni immanentistiche e talora relativistiche e irrazionalistiche da un lato, e dall'altro contro la tendenza — denunciata nella « *Humani Generis* » — di alcuni cattolici a storicizzare la teologia e sostituire al razionalismo medievale una teologia in cui sia vivo il senso della storicità.

Per questo l'Olgiati ha determinato anzitutto il concetto di storia: se tutti son più o meno d'accordo nel ritenere che storia implichi il divenire concreto, una durata e un nesso tra i singoli momenti e l'insieme del processo, non tutti poi convengono nell'interpretare il significato di questo processo, per la diversità delle metafisiche, ossia delle concezioni del reale in quanto tale, sottese. E qui l'esimio relatore ha, colla speciale competenza che ognuno gli riconosce, caratterizzato brevemente la concezione idealistica, quella positivista e l'odierno irrazionalismo. Dal punto di vista della filosofia dell'essere è necessario in primo luogo distinguere tra la storia come realtà (complessa ma rischiarata dalla luce della finalità), la conoscenza della storia (che non si identifica colla realtà storica) e infine la disciplina storica (che non è solo conoscenza di fatti particolari, ma visione organica in cui i fatti particolari sono visti nei loro nessi col tutto).

In particolare l'Olgiati ha criticato quella filosofia della storia che fa capo a Voltaire e che è frutto di un platonismo male inteso, per cui si tenderebbe a

separare il fatto storico dal suo significato, quasi che fosse possibile una esistenza senza una essenza. Evidentemente ciò non toglie che si dia una considerazione filosofica della storia (una storiosofia o una storiologia), come non toglie la possibilità di una considerazione teologica della storia; ma filosofia e teologia della storia non sono storia, come d'altra parte la storia non è mai filosofia o teologia. Filosofia o teologia da una parte e storia dall'altra suppongono mentalità e metodologie diverse, ma distinzione non vuol dire opposizione; c'è anzi complementarietà; la collaborazione deve esserci in modo particolare nello studio della Chiesa che, come corpo mistico del Cristo, ha una storia ed affonda le sue radici nell'immutabile verità rivelata.

Delle comunicazioni sul quarto tema facciamo solo un cenno dell'interessante messa a punto dal P. DE BROGLIE sul rapporto tra cristianesimo e umanesimo, e dell'ampia indagine del prof. GEMMELLARO, Salesiano, sulla natura della crisi contemporanea e sui miti più caratteristici dell'uomo moderno. L'umanesimo, si è chiesto il P. De Broglie, sarebbe opposto al cristianesimo? L'umanesimo infatti importa lo sviluppo ed il potenziamento di tutti i valori umani, mentre il cristianesimo importa il principio dell'abnegazione. Ma se ben si riflette l'opposizione scompare, perchè l'umanesimo autentico è essenzialmente comunitario (bisogna sviluppare tutti i beni nella nostra patria e nell'umanità) e pertanto obbligatorio come dovere di carità specialmente per il cristiano che s'è membro del corpo di Cristo, mentre d'altra parte l'abnegazione cristiana è qualche cosa che trae il valore dalla sua volontarietà e che non può essere imposta agli altri. Del resto bisogna tener conto che il principio dell'abnegazione suppone una morale rivelata che tiene conto dello stato di natura decaduta dalla sua originale rettitudine. In una natura sana si potrebbero cercare tutte le soddisfazioni legittime, nè si imporrebbe come una necessità assoluta la mortificazione. D'altra parte la rinuncia non dev'essere elevata a principio universale, altrimenti dovremmo rendere la vita sempre più dura: il cristiano deve guardare al bene complessivo e soprattutto combattere l'individualismo egoista che tende ad un *maximum* di soddisfazione terrestre dei propri gusti.

V. Fede cristiana e pensiero moderno

Interessantissima la relazione del P. FABRO sul problema della fede nel pensiero moderno: esso ha preteso di fare la sintesi di *epistème* e *pistis*, di qui il fideismo da una parte e dall'altra il razionalismo. Nella varietà delle correnti due cose sembrano comuni al pensiero moderno nei riguardi della fede: questa è posta nella sfera della libertà, e le viene negato il raggiungimento dell'Assoluto.

Nella sua penetrante analisi il P. Fabro ha fatto risalire l'orientamento moderno a tre principi, operanti in gradi diversi di convergenza: 1) il *principio luterano* della sola fede giustificante, per cui la religione è solo un rapporto individuale, soggettivo con Dio; 2) il *principio spinoziano* ed illuministico dell'unità della sostanza (Assoluto) in cui il molteplice è unificato; 3) il *principio Kantiano* dell'io penso trascendentale, per cui Dio, transcendendo l'intrinseca limitazione

del conoscere categoriale, può essere solo creduto, cioè oggetto di fede. — Dove domina il principio spinoziano, come nello Hegel, la ragione prende il sopravvento sulla fede e questa rappresenta un grado inferiore di certezza nella vita dello spirito, mentre dove domina il principio kantiano nella sua ispirazione originaria, è la fede che ha il sopravvento, divenendo la facoltà od organo della trascendenza, cioè della realtà in sè e dell'esistenza dello Assoluto.

Il P. Fabro è passato in seguito a caratterizzare la posizione dello Iacobi, di Fichte, di Fries, fermandosi infine sullo Jaspers.

Mentre per Kant la fede viene dopo il sapere come fondamento dell'ordine morale (« fede razionale pura » che è l'unica religione universale che deve assorbire tutte le religioni positive), per lo Iacobi la fede è un principio assoluto, l'inizio della vita cosciente, la motrice del sapere (fideismo assoluto). — Il Fichte poi distingue tre momenti nella vita dello spirito, il dubbio che ha per oggetto l'esserci (Dasein), il sapere che ha per oggetto il finito e infine la fede che è la facoltà dell'Assoluto. Per il Fries invece la fede è un momento intermedio tra il sapere ed il presentimento che solo può darci il senso della solidarietà tra finito ed infinito e per cui il mondo appare come cifra di Dio.

Nello Jaspers infine, fedele al principio kantiano, la fede razionale (filosofica) è un continuo tendere, in quanto che sia l'essere in sè (mondo e Dio), sia l'essere che siamo noi rimangono sempre un al di là, un qualche cosa che non è mai possibile prendere, perchè l'essere non si dà mai alla coscienza che nella bipolarità soggetto-oggetto. Quando pertanto l'uomo passando all'azione si porta sull'essere, deve ricorrere alla fede che è perciò una libera decisione per la trascendenza, atto di libertà che salva l'uomo dalla pura negatività (tipo Nietzsche). Il Cristianesimo quindi, e tutte le altre religioni positive, non possono pretendere, secondo Jaspers, che ad una verità relativa al momento storico in cui appaiono e tutte sono assorbite dalla fede umana, cioè da una libera scelta, che sola ci permette di attingere il fondo (Ursprung) dell'essere.

Dei rapporti dell'esistenzialismo col pensiero cristiano si sono occupati vari relatori, tra cui il P. LOTZ che ha mostrato come Heidegger svolge una filosofia dell'essere non soggettivistica, nè nichilista, benchè non pervenga a un Dio trascendente; il P. PRUCHE che ha spiegato perchè l'esistenzialismo tenda a dichiararsi ateo: non si interessa infatti dell'esistenza se non nel piano in cui essa è pura contingenza e si manifesta come assurda e irrazionale; nel Sartre specialmente c'è il rifiuto deliberato di dare un significato all'esistenza. Una valutazione più positiva dal punto di vista della religione ne ha dato lo JOLIVET, nella sua relazione finale del Congresso: le implicanze religiose deriverebbero all'esistenzialismo dalle sue origini kirkegaardiane, sia soprattutto dal fatto che nella sua analisi fenomenologica dell'esistenza imposta problemi che non possono avere una soluzione adeguata se non dalla fede.

Tralasciando i rapporti con altre correnti e pensatori trattati in altre comunicazioni, concludiamo con le osservazioni del P. ROBBERS che ha mostrato come il pensiero moderno, anche solo per il fatto di non costituire un'unità omogenea, non può essere condannato in blocco, come del resto non può essere condannato

da esso il neo-tomismo, e che in un clima veramente cristiano è possibile trovare dei terreni di intesa; e del P. TOCCAFONDI che rileva come « tutti gli atteggiamenti filosofici hanno o in un modo o in un'altro implicato sempre un contatto col principio dell'autorità religiosa cattolica, contatto che ha assunto e assumerà sempre il carattere di problema religioso impostato razionalmente ».

VI. *Mistica e filosofia*

Per quest'ultimo tema saremo assai più brevi limitandoci a un breve cenno della relazione principale del P. GABRIELE di S. MARIA ADDOLORATA, sulla spiegazione filosofico-teologica dei fatti della vita mistica.

Egli distingue ed oppone all'esperienza mistica cristiana di carattere affettivo, l'esperienza mistica indiana di carattere nettamente intellettuale. Il P. Gabriele non accetta la spiegazione del Maritain secondo cui il mistico indiano avrebbe un'esperienza negativa dell'« esse » assoluto, non essendo possibile l'esperienza di un principio metafisico; egli crede invece che il mistico indiano giunga ad un'esperienza negativa del puro soggetto esistente, liberato dal flusso fenomenico, e che in base alla concezione umanistica della filosofia indù, interpreti tale esperienza come un'esperienza dell'Essere puro. Ad ogni modo è innegabile che l'asceta indiano tragga dalla sua contemplazione un arricchimento della propria personalità.

L'esperienza mistica cristiana invece richiede in primo luogo la connaturalizzazione dell'anima con Dio mediante la grazia; un intervento speciale di Dio nella volontà umana nella quale sveglia passivamente il suo amore facendosi così sperimentare, un intervento della fede con cui si riconosce come divina l'operazione sperimentata dalla volontà; a sua volta la fede viene arricchita dalla stessa esperienza affettiva.

Concludendo, l'esperienza mistica indiana è come un prolungamento metafisico della riflessione metafisica, mentre l'esperienza mistica cristiana si ricollega intimamente alla conoscenza dogmatica.

Il Congresso è stato chiuso dalla paterna, confortatrice parola del S. Padre che, ricevendo i Congressisti a Castel Gandolfo, mentre si congratulava con loro della buona riuscita dei lavori e ne auspicava frutti ubertosi, richiamava le direttive dalla S. S. date agli studiosi cattolici nella *Humani Generis*, che li dovrà guidare come faro nelle loro investigazioni.

VINCENZO MIANO S. D. B.

CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI SOCIALI

Roma 29 maggio - 3 giugno 1950

Furono le armoniche e leggere linee del palazzo bramantesco della Cancelleria ad accogliere i numerosi partecipanti al Congresso, organizzato dall'Istituto internazionale di scienze sociali e politiche dell'Università di Friburgo (Svizzera). Il Direttore di questo medesimo Istituto — l'insigne economista E. Bongräs — presiedette impeccabilmente a tutte le sedute. Erano presenti al Convegno insigni sociologi e anche uomini di azione e di governo che non mancarono di dare il loro prezioso apporto di illuminata esperienza. Le relazioni furono distinte e ordinate attorno a un triplice fuoco: *l'ordine sociale* (rell. P. Pavan, G. Briefs, J. Cronin e H. Fleckenstein); *l'ordine economico* (M. Sebastian, A. Barrere, J. Valarché, F. Vito, E. Duft, E. Bongräs); *l'ordine politico* (M. Prelot, J. Piller, S. E. G. Gonella, J. Leclercq, S. E. H. Schubert, R. Patte, S. E. De Gasperi).

Il *leit-motif* del Congresso fu segnato da Mons. Pavan nella sua relazione iniziale. L'illustre studioso nell'intento di superare il criterio *individualistico* del liberalismo (disarticolante anarchicamente la società) e il criterio *sociologico* (dissolvente i singoli nella società), optò per il criterio della *sussidiarietà*, che, fondato su di una retta concezione dell'uomo e della socialità, vede in quest'ultima un mezzo per il raggiungimento dei fini della persona. In base a tale criterio non soltanto si supera individualismo e sociologismo (di cui il collettivismo è un'espressione), ma altresì si afferma la necessità che ad ogni fine comune debba corrispondere una articolazione sociale proporzionata: significa in altre parole rivendicazione dei corpi sociali intermedi tra la persona e lo Stato, l'esistenza e funzionamento dei quali positivamente garantisce il respiro delle umane libertà.

Tale principio o criterio (che a taluni parve un'applicazione della legge più generale del minimo sforzo, e ad altri un mero principio formale o di struttura), si rivelò fecondo di applicazioni in ogni settore sociale.

Il Prof. H. Fleckenstein rivendicò l'apporto sociale di quel particolare corpo sociale che è la parrocchia, atto a realizzare tra gli individui una più profonda tensione comunitaria anche sul piano economico e politico. Il Prof. Sebastian riven-

dicò i diritti di quell'altra società « naturale » che è l'impresa e la necessità che una nuova *affectio societatis* la pervada. Gli accorgimenti che egli propose onde raggiungere gradualmente e realisticamente questo intento, suscitarono molti interventi, i quali, più che indicare vie concrete di soluzione o approfondire sistematicamente la questione, servirono a metterne in luce i diversi aspetti (da quello psicologico a quello giuridico) e la conseguente complessità.

L'intervento più notevole in tale materia si ebbe però alla fine del Congresso, nel Discorso del S. Padre, in cui mentre si prende atto di tali difficoltà e complessità, si sottolinea altresì con una certa vivacità la necessità di un vigilante realismo, che non trascenda ad eccessive affermazioni comunitarie, dimenticando da una parte la natura dell'impresa e dall'altra le esigenze produttivistiche e la ineliminabilità della funzione imprenditoriale. La fecondità del principio della sussidiarietà fu messa in luce anche nel settore politico, particolarmente per ciò che riguarda la comunità politica statale e quella internazionale. Notevole a questo riguardo la relazione del Prof. Leclercq, che acutamente rivide la dottrina corrente sulle società necessarie, sostenendo che non si può dire a priori quali siano le società necessarie all'uomo, dipendendo la loro necessità dall'evoluzione sociale e da dati positivi. L'illustre docente e studioso aveva del resto sostenuto questa tesi nelle sue ben note *Leçons de droit naturel* (Namus, Louvain, 1933, t. I, p. 284). La molteplicità delle tendenze emerse (e forse anche la carenza di una decisa presa di posizione in molte relazioni) impedirono la stesura immediata delle conclusioni del convegno che si chiuse, come già si è accennato, con una importante Udienza pontificia.

D. G. MATTAI, S. D. B.

IL VI° CONVEGNO GALLARATESE DEI FILOSOFI CRISTIANI

6-9 settembre 1950

Anche quest'anno l'Aloisianum dei P. Gesuiti di Gallarate ha raccolto tra le sue mura ospitali un folto gruppo di filosofi cristiani (italiani e stranieri), che — sotto l'abile direzione dell'instancabile P. Giacon — hanno affrontato l'imponente problematica scaturente dal tema generale del Convegno: *Persona e Società*. Quest'impostazione antinomica del problema, ricalcata dalle due relazioni base (del P. Bozzetti e del Prof. Guzzo) ha fatto sì che la maggior parte delle relazioni e degli interventi, anzichè prendere in esame questioni di dettaglio, si siano aggirati intorno a problemi di indole generale, e cioè: 1) Rapporti tra individuo -persona e società; 2) natura della società. Non vogliamo già dire che siano del tutto mancati gli accenni, anche rilevanti, a questioni particolari e specifiche: lo si potrà vedere anche da questa nostra breve nota che non vuol assolutamente essere una rassegna completa degli interventi (d'altra parte malagevole, perchè la ristrettezza del tempo non ha permesso a molti degli intervenuti di sviluppare sufficientemente il proprio pensiero), ma solo un'indicazione degli elementi principali che sono emersi nella discussione, cercando di dar loro un nesso logico.

Poichè i convegni precedenti erano stati consacrati alla trattazione di problemi generali (quali la fondazione della persona, la fondazione della morale...) poteva sembrare che non ci si sarebbe più tornati sopra: ciò invece non si è mostrato di facile attuazione. Ricercare infatti la radice profonda della socialità umana, darne un concetto adeguato, situare i due valori « persona » e « società » in una sintesi, in cui ambedue siano salvaguardati, non è possibile senza esplicitamente rifarsi a concezioni metafisiche.

Non deve stupire quindi la molteplicità e diversità dei punti di vista, richiesta (diceva il Prof. Mazzantini) dalla complessità stessa del problema, non esauribile negli stretti limiti di una sola formula. Questa diversità non è stata tuttavia contrasto: si è venuta delineando anzi su punti fondamentali una notevole concordia, come per es. nell'esclusione del contrattualismo, e soprattutto nella decisa affermazione della primalità della persona umana e della conseguente impos-

sibilità (*de jure*) che la persona venga assorbita e soffocata nel plesso sociale. Il prof. Stefanini ha parlato di un primato logico, cronologico e assiologico della persona, deducendone la necessità di affrontare questione sociale, economica e politica, su basi personalistiche, superando quindi le mille forze anonime (dal diritto oggettivo alla moneta) facendole tutte servire all'edificazione della persona.

Queste affermazioni dello Stefanini, pur essendo nella sostanza condivise dagli altri, destavano qualche apprensione in taluni, che avrebbero desiderato un maggior approfondimento del primato della persona, ed in altri, che si attendevano una più adeguata valutazione del fenomeno societario.

Tra i primi si schierò il prof. Sciacca, che delineò una fondazione della persona umana, richiamandosi all'intuizione dell'essere ideale (come più velatamente aveva fatto il P. Bozzetti nella sua relazione iniziale, ricca di profondi motivi); in tale intuizione affonderebbero le loro radici: la grandezza della persona umana (finito in cui è presente l'Infinito); la dignità dell'umana vocazione etica (finito chiamato ad adeguarsi all'Infinito); l'essenziale socialità umana: in tanto infatti la persona può rompere il cerchio della sua solitudine e comunicare con l'altro, in quanto un elemento oggettivo (che è appunto l'essere ideale) li accomuna entrambi.

Sempre in tema di approfondimento dei motivi del primato della persona sulla società, il prof. Raeymaeker vedeva la ragione profonda di tale primato nella destinazione eterna e trascendente dell'uomo. Questo rimando al Trascendente, quale causa dell'autonomia della persona umana, e della conseguente impossibilità che essa venga assorbita a guisa di semplice mezzo nel meccanismo sociale, fu affermato anche dal prof. Jolivet e dal prof. Chay Ruix.

Gli altri invece, che, come si è detto, attendevano una più ampia rivendicazione dei valori sociali, sottolinearono il pericolo che nelle affermazioni personalistiche si celasse come in estremo rifugio l'individualismo e ricordarono con vivacità che la persona umana non è pensabile fuori della socialità: con una formula (che il P. Di Rovasenda sentì il bisogno di attenuare precisandola) il professor Opocher affermò che l'individuo diventa persona nella società. Il prof. Marino Gentile, a sua volta, dopo aver segnalato i malintesi che potevano nascere e che di fatto nascono nel popolo da una accentuazione dei valori personali contrapposti antinomicamente a quelli sociali, concludeva che la società non va ricercata fuori della persona, ma che è essenzialmente nella persona. Nella formula « difesa della persona » il popolo vedrebbe, sempre secondo il prof. Gentile, enunciato il diritto roussoniano di rivolta contro la società. Invece quindi di propagandare formule pericolose, converrebbe approfondire il concetto di persona e dimostrarne l'essenziale socialità.

Si è venuto così delineando e approfondendo il dialogo sui rapporti tra individuo-persona-società: notevoli a questo riguardo sono state le critiche che il P. Ceñal e il P. De Finances hanno rivolto alla posizione mariteniana, che, com'è noto, porta la distinzione tra individuo e persona sino al punto da asserire che l'individuo è subordinato alla società e che questa invece è subordinata alla persona. Giustamente i due illustri studiosi, sulla base di interessanti testi tomisti e sulle tracce di una vasta e densa polemica avuta in campo neoscolastico e a

torto dimenticata nel Convegno (1), hanno asserito che la persona è essenzialmente individuale ed è del pari essenzialmente — proprio in quanto persona — ordinata al vivere sociale.

Successivi interventi mettevano in luce come il rapporto tra persona e società si riveli piuttosto come tensione che come adeguazione armonica. Il P. Bozzetti aveva messo innanzi la concezione cristiana del Corpo mistico, come paradigma della società perfetta in cui non esiste alcuna tensione tra fine della società e fine della persona coincidendo entrambi (nella fine dei tempi) colla gloria di Dio.

Questo suggestivo accenno ha portato molti a contrapporre realisticamente i contrasti e le inadeguatezze che caratterizzano le società temporali umane.

Non sono tuttavia mancati tentativi di superare la tensione antinomica tra fine della società e fine della persona. Il prof. Mazzantini per es. ha sostenuto che la società non può essere vista come un semplice mezzo per l'arricchimento della persona: è sì anche un mezzo, ma per la persona che è intrisa di socialità, fin nelle più ultime fibre, non soltanto per il tempo ma anche per l'eternità. In altre parole — come si esprimeva il prof. Bontadini — tra persona e società ci sarebbe circolarità, resa possibile dall'essere particolare della società, che non è un'unità sostanziale, ma un'unità relativa: *unitas ordinis* (P. Boscenski e prof. Gentile).

Altre discussioni e divergenze si sono avute appunto su questo tema della natura della società. Ci è parso di notare un ondeggiamento tra due opposti poli: e cioè tra i fautori del *dover essere* da un lato e i rivendicatori dell'*essere*, del dato di fatto dall'altro. I primi hanno riposto l'essenza della società nell'incontro delle volontà (prof. Guzzo), nell'amore (P. Bozzetti), nel divenire altro da sé, facendo propria la causa dell'altro (prof. Mazzantini). I secondi invece, hanno rimarcato che l'individuo è soprattutto egoismo e che la società terrena e la funzione dell'autorità civile si risolvono in un equilibrio di egoismi (Padovani); che la società non è solo fatto interiore, ma è anche oggettività, ordinamento giuridico, istituzionale, che travalica la persona, di cui sentiamo il peso e spesso l'ostilità (prof. Battaglia). Anche il prof. D'Arcais, e specialmente l'on. Gui sottolineavano questo contrasto tra l'essere e il dover essere, lamentando l'oblio in cui era stata lasciata la società temporale e particolarmente lo Stato che è autorità e coazione.

Abbiamo detto inizialmente che nel Convegno non sono mancati accenni di dettaglio alla problematica inerente alle diverse forme di socialità: meritano infatti di essere segnalati, oltre a quello già ricordato del prof. Gui, gli interventi del P. Di Rovasenda in merito alla società politica e quelli del prof. Carbonara e del prof. Lazzerini nei riguardi della economicità.

Il Prof. Carbonara partendo da un'ampia impostazione concettuale, che veniva a riporre nella materia la condizione necessaria esistenziale, (non però la causa) della spiritualità umana, accentuò talune istanze del materialismo storico (pur dissentendo dalle sue premesse filosofiche) e fece rilevare con termini vibrati

(1) Cfr. in proposito il volume della « Semaine sociale » di Clermont Ferrand (Lione), 1937 dedicato alla *Personne humaine*, e l'ottimo riassunto delle polemiche in J.

TONNEAU, *Individu, personne, société*, in Bulletin Thomiste, luglio-settembre, 1938, pp. 466-477.

il dovere che incombe alla società di procurare condizioni ambientali atte a render possibile la vita spirituale per ogni ceto di persone.

Il Prof. Lazzerini focalizzò l'urgenza di rompere il circolo economico nel momento del consumo, che non deve essere subordinato alla produzione mediante un puro calcolo economico, ma deve essere invece adeguato ai bisogni della persona. La misura del consumo non deve essere cioè solo economica, esterna, ma interna e personalistica. Solo attuando questa istanza personalistica ci si può avviare alla « comunità » economica. Non ci soffermiamo sui diversi rilievi suscitati da questi due interventi e nemmeno su quelli fatti al problema della economia associata. Notiamo da ultimo i cenni relativi alla gerarchizzazione delle diverse forme di socialità (in società naturali e libere, perfette e imperfette) contenuti nelle relazioni del P. Scimè e del sottoscritto, che appunto si proponeva di rivedere questi concetti segnalando taluni malintesi cui essi facilmente possono prestare anfratto.

Anche da questa brevissima nota informativa si può comprendere la ricchezza dei temi sviluppati nel Convegno: è forse più difficile in quest'arida rassegna far intuire a chi legge il clima di grande cordialità, la sincerità nello scambio fraterno di vedute, che rendono sempre più gradite ed attese le giornate gallaratesi e sempre più ricco e fecondo il loro apporto alla cultura filosofica italiana.

D. G. MATTAI S. D. B.

LA XIX^a SETTIMANA SOCIALE OLANDESE

studia la realizzazione della gerarchia dei valori nella realtà sociale

Dal 6 all'8 agosto 1950, l'antica abbazia benedettina di Rolduc ha dimostrato ancora una volta la sua vitalità creativa in favore della vita sociale cattolica olandese. Come secoli fa i monaci diffusero da questo posto incantevole il pensiero, l'azione della civiltà e la cultura cattolica nei Paesi Bassi, così ora una varia rappresentanza di cattolici si è nuovamente rinchiusa nel monastero per riflettere sui veri valori della vita sociale e la loro gerarchia essenziale, per rivedere posizioni prese, per confrontare la realtà con l'ideale, per essere stimolati e guidati sulla via della realizzazione del sempre più e sempre meglio in questo campo.

A tale scopo fu prima di tutto fatta una accurata analisi della *caratteristica generale della società moderna*, nella quale il relatore dottor A. De Gerats M.S.C. di Heerlen, dimostrò essere causa di tanti mali l'inversione della gerarchia dei valori umani, specie sociali, divenuta oramai per molti — anche se incoscientemente — un disordine ordinato.

Due temi susseguenti, d'indole piuttosto teorica, illustrarono l'aspetto soggettivo e quello oggettivo del problema dei valori in genere.

Il primo era affidato al Padre J. Colsen C. M. che lo svolse a modo di meditazione in chiesa, accentuando la vera disposizione, naturale-umana e soprannaturale-cristiana, colla quale il soggetto deve comportarsi di fronte alla genuina gerarchia dei valori, dando ad essi — alla luce della ragione e della fede — in tutto e sempre una risposta adeguata e coerente.

L'aspetto oggettivo di questa gerarchia fu illustrato dal dott. A. Cornelissen, dell'Università Cattolica di Nimega, in una relazione sul tema *Gerarchia dei valori, condizione di libertà e pace*. Fondato sulla storia, giustificato dalla ragione e riccamente illustrato dall'esperienza, fece vedere la necessità del rispetto verso la gerarchia dei valori nel campo sociale.

Gli altri temi scesero sul terreno più concreto, illuminando i vari settori di questa realizzazione ideale della gerarchia dei valori sotto l'aspetto sociale.

Il dottor N. Devolder, O. F. M. — noto sociologo dell'Università di Lovanio — illustrò in modo tecnico-concreto la realizzazione della gerarchia dei

valori nel settore economico (*L'organizzazione dell'impresa come realizzazione della gerarchia dei valori nel campo economico*), mentre l'ex-ministro Sassen parlò della *Società umana come realizzazione della gerarchia dei valori nel campo politico*.

Passando al settore internazionale il sindaco di Düsseldorf (Joseph Gockeln) — figura eminente nella vita cattolica in Germania — trattò delle linee fondamentali della *Collaborazione internazionale secondo la gerarchia dei valori*.

L'ultima conferenza fu tenuta da Jos. Joos da Oullins (Francia), il quale sottolineò in modo efficace *Il significato dei Sindacati Cattolici per la collaborazione internazionale*, lanciando tutti i congressisti all'apostolato della gerarchia dei valori, in vista del quale già la citata meditazione aveva preparato gli animi.

Come sempre la caratteristica dominante di questa settimana fu la sua concretezza ed adesione alla realtà. Anche questa volta la metà dei posti disponibili era riservata ai semplici oratori militanti nei Sindacati Cattolici, i quali in discussioni e in simpatiche conversazioni serali si fecero sentire insieme coi professori specializzati nei vari campi.

Così accanto all'ideale proposto nelle conferenze ed indicato come ciò che dovrebbe essere, si tenne sempre presente la realtà vissuta fino al giorno antecedente alla settimana, come ciò che in realtà è.

Quale tono di praticità per es. la relazione del Vescovo Coadiutore di Roermond, Mons. J. M. J. Ant. Hanssen, sul suo viaggio in Canada per esaminarvi le possibilità e le difficoltà dell'emigrazione della nostra gente!

Nel clima della più sentita cordialità e familiarità abbiamo vissuto giorni di serio impegno, dai quali siamo usciti con un senso di maggiore responsabilità del compito personale spettanteci nella convivenza sociale, la quale è per noi prima di tutto un campo di apostolato, realizzabile molte volte soltanto col nostro mestiere o colla nostra professione.

Questo avvenimento si può ben a ragione considerare un momento del piano d'azione del movimento sociale cattolico olandese che si ripromette di attuare la norma programmatica del grade Schaezman: *Credo, Pugno!*

WIM M. DE NIER

PSICHIATRIA E METAFISICA IN RUDOLF ALLERS

L'EVOLUZIONE INTELLETTUALE DI UNO PSICHIATRA

Si ode sovente affermare che la « vecchia » psicologia è diventata inutile, e che invece al giorno d'oggi v'è una « nuova » psicologia in processo di sviluppo la quale si impone come la vera ed autentica psicologia. La vecchia psicologia è sorpassata perchè si è mantenuta troppo segregata dalla vita reale; la nuova, al contrario, si gloria della propria competenza nel trattare i problemi vitali. La vecchia psicologia è considerata come un'occupazione più o meno interessante per menti speculative e per studiosi di laboratorio; la nuova svaluta le ricerche di laboratorio ed ama invece bazzicare tra esseri vivi ed interessarsi degli eventi che intessono l'esistenza concreta personale.

Sebbene lo psicologo sensato sia ben lungi dal rigettare le conquiste della vecchia corrente sperimentale, è tuttavia pur vero che la psicologia dell'ottocento aveva indirizzo strettamente teoretico e s'era limitata a studi piuttosto atomistici dei fenomeni coscienti. Basti ricordare i lavori di FECHNER e WUNDT per comprendere come psicologia allora significasse non studio globale della vita cosciente, ma analisi di elementi.

La reazione all'atomismo psicologico sperimentale fu segnata definitivamente da due studi, pubblicati separatamente in Germania nel 1894. Il primo era il discorso di DILTHEY all'Accademia delle Scienze di Berlino, in cui veniva segnata nettamente la linea di demarcazione tra le scienze naturali e le scienze dello spirito (« Geisteswissenschaften ») — psicologia, storia, ecc. Il secondo consisteva in una breve relazione di due medici viennesi sui risultati di alcuni loro tentativi nel campo della patologia mentale. Il titolo era « Sul Meccanismo dei Sintomi Isterici »; i due autori erano I. BREUER e SIGMUND FREUD. In breve, l'istanza della nuova corrente psicologica si può sintetizzare in una sola formula: « studiare l'individuo umano nella sua *totalità* ». Sono note ad ogni studioso le vicissitudini della scuola psicanalitica del FREUD. Nel 1903, egli fondava la Società Psicanalitica Viennese, da cui dovevano sciamare esperti psicanalisti in tutte le parti del mondo. Uno dei più brillanti discepoli di FREUD

fu KARL JUNG, il quale ben presto abbandonò la scuola rigettando parecchi postulati del maestro. Il suo nome è rimasto collegato alla famosa classificazione tipologica basata sull'« introvertitismo » ed « estrovertitismo » del carattere. Un secondo illustre discepolo del FREUD fu ALFRED ADLER. Questi pure modificò alquanto la teoria freudiana fino al punto da rigettarne il principale caposaldo, la « libido » come forza determinante del carattere, e sostituirvi quello che egli chiamò il *complesso d'inferiorità* (« *Minderwertigkeitsgefühl* »). Per la legge della compensazione, la stessa presenza di tale sentimento d'inadeguatezza di fronte alla vita si trasmuta in una rafforzata tendenza all'auto-affermazione. Tale atteggiamento, appellato da ADLER « volontà di potenza », è inibito dalla « volontà di comunità », o tendenza al vivere sociale. Non v'è nulla di anormale in tali tendenze finchè non intervengano altri fattori a causare deviazioni caratterologiche, le quali possono manifestarsi in due opposti atteggiamenti: super-compensazione, o complesso di superiorità; oppure sub-compensazione, o complesso di inferiorità.

Nonostante la più equilibrata concezione del dinamismo psichico umano, ADLER era ancor lungi dallo stabilire un sistema di terapia psichica di garantita efficacia: la *psicologia individuale* adleriana era ancora infirmata dalla presenza di due gravi lacune, vale a dire, l'intolleranza di qualsiasi appello a concezioni metafisiche della personalità umana; e, in secondo luogo, l'inadeguatezza dei mezzi etici adottati nel processo terapeutico. È qui che RUDOLF ALLERS, già associato con ADLER nell'opera di sviluppo della « psicologia individuale », dovette separarsi e procedere indipendentemente.

RUDOLF ALLERS è quindi il più genuino continuatore della « psicologia di profondità », nel solco tracciato da ADLER, ma nello spirito metafisico e religioso della *Weltanschauung* cattolica.

È di non lieve interesse tracciare le grandi tappe dello svolgimento spirituale di questo grande psicologo del secolo ventesimo. Egli, nei suoi quarant'anni di feconda vita intellettuale, è uno dei pochi uomini che abbiano compreso con profondità e, direi, con tenerezza, la sotterranea ansia metafisica dell'anima moderna. Premetto che il presente non è uno studio ma una semplice nota. Mi limiterò perciò a presentare, in primo luogo, un breve « excursus » autobiografico quale venne tracciato da ALLERS stesso, tuttora professore di Psicologia Metafisica a Washington, in una recente intervista con lo scrivente; seguiranno quindi alcune brevi osservazioni sui punti capitali della concezione di ALLERS.

1. - *Punti Autobiografici sull'Evoluzione Spirituale di RUDOLF ALLERS*

Alla prima domanda concernente il « curriculum vitae », il dottor Allers sommariamente rispose:

« Studiai medicina e mi laureai a Vienna nel 1906. Iniziai la mia carriera col dedicarmi a lavori di ricerca in biochimica. Divenuto psichiatra nel 1908, mi esercitai a Praga e a Monaco fino allo scoppio della guerra del 1914. Mi diedi quindi a pubblicare studi sia in biochimica che

in psichiatria, mentre mi dedicavo pure a ricerche sul metabolismo nelle psicopatie. Durante la prima guerra mondiale funzionai come chirurgo. Un lavoro che scaturì dalle mie esperienze belliche fu il libro intitolato: *Ueber Schödelschüsse*, Berlin 1916, Springer. Fui in seguito direttore della facoltà di psicologia medica e di psicologia delle sensazioni nell'Istituto di Fisiologia dell'Università di Vienna. Contemporaneamente mi diedi alla pratica della psichiatria a Vienna tra il 1920 e il 1938. Ottenuto il dottorato in Filosofia all'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, nel 1934 passai alla Catholic University di Washington, ove risiedetti come docente di filosofia dal 1938 al 1948. Dal 1948 mi trovo qui alla Georgetown University pure come professore di filosofia ».

Interessava assai conoscere i punti di vista originali conquistati dall'illustre professore nei lunghi anni di esperienza psichiatrica. A questo proposito, così egli si esprime col deciso entusiasmo di un vincitore:

« Sei anni di lavoro in Cliniche Psichiatriche a Praga ed a Monaco, oltre all'esperienza acquistata nella pratica privata, mi hanno convinto di due cose: 1) della falsità della dottrina freudiana: le mie idee in proposito si trovano espresse, oltrechè nel libro scritto sull'argomento, anche nei due articoli: *Ueber Psychoanalyse. Beihfe Monatsschr. f. Psychiatrie u. Neurol.*, 1920; *Glück und Ende der Psychoanalyse*, Schweizer Rundschau, 1928. 2) Mi hanno persuaso della necessità di chiarificare i concetti basilari della psicologia medica e di fornire alla psichiatria ed alla psicoterapia una solida base filosofica. Cf. *Begriff und Methodik der Deutung, Grundformen der Psychotherapie*, in *Psychogenese u. Psychotherapie Körperlicher Symptome*, ed. O. Schwarz, Vienna, 1925, Springer; inoltre *Ueber den Begriff archaischen Denkens*, *Wiener Zeitschr. f. Neurol.*, 1949; e parecchie relazioni presentate alle sessioni della Internationale Gesellschaft f. Psychotherapie, 1928-1932 ».

La questione veniva ora ad aggirarsi sui fondamenti filosofici della psicologia. Dalla lettura delle opere del professore balza vivo il concetto della importanza capitale della metafisica nei riguardi di una scienza sperimentale dell'uomo. D'altra parte, m'aveva colpito non poco il fatto che uno psichiatra come l'ALLERS tenesse al presente una cattedra di filosofia, e che, inoltre, dopo la secessione dello psichiatra e sacerdote benedettino Don T. V. MOORE dalla presidenza della *Child Guidance Clinic* di Washington, egli non fosse stato invitato a succedergli. Il fatto si è che ALLERS è entrato decisamente nella fase speculativa della sua vita intellettuale nel tentativo di attuare la seconda delle sue convinzioni accennate più sopra: fornire una base filosofica alla psicologia dell'uomo. Ed ecco come sorse il problema:

« Per quanto riguarda il mio interesse nello studio della filosofia, debbo dire che questa fu l'oggetto di gran parte delle mie letture durante il corso di tutta la mia vita, anche quando lavoravo come medico e psichiatra.

Nel corso della guerra del 1914-1918, nei lunghi periodi di relativa inerzia nell'ospedaletto da campo, crebbe in me la persuasione che la filosofia tomista offrisse in realtà la base più adatta per lo sviluppo di un sistema di « antropologia filosofica » quale fondamento di una teoria della psiche sia normale che anormale.

Ci volle del tempo, naturalmente, prima che le mie idee si cristallizzassero. Non sono ancora riuscito a scrivere quello che desidererei — cioè, una *filosofia comprensiva della natura umana* — sebbene abbia già svolto alcune delle mie idee nei vari corsi, di cui il primo fu uno in antropologia filosofica presentato nell'estate del 1933 alla Salzburger Hochschulwochen. Nel frattempo m'ero familiarizzato con le concezioni di Alfred ADLER e con lui stesso. L'elemento più attraente della sua psicologia era, mi pare, l'accento da lui posto sull'« uomo integrale », nella totalità delle sue relazioni e nella finalità della vita umana, e conseguentemente la sua tendenza a riguardare il comportamento — incluso quello sessuale — come l'« espressione » delle tendenze fondamentali della personalità. (Cfr. il mio « Charakter als Ausdruck », *Jahrbuch f. Charakterologie*, 1925, I). D'altronde, la ripugnanza di ADLER a considerare questioni che fossero di carattere non strettamente empirico divenne fonte di dissenso ed infine di separazione. Ancora ritengo che il metodo adleriano è più ragionevole e conforme alla realtà che non le fantasticherie di FREUD. Tuttavia son convinto che anche ADLER passò i limiti, dapprima nel concepire tutti i problemi e conflitti come semplici « sintomi », ed inoltre nel suo rifiuto, o forse incapacità, di vedere le implicanze filosofiche della sua dottrina. Egli comprese, da una parte, che l'uomo deve conformare la propria vita a certi principi generali — e perciò fu indotto ad impartire un qualche sistema di etica —, ma, d'altro canto, non si diede mai pensiero di trovare una giustificazione di tali principi in altro che nella considerazione dei fattori « sociali ».

Gli individui che cercano consiglio ed aiuto presso lo psichiatra, abbisognano assai più di una semplice « analisi » o sia pure d'essere resi consapevoli delle esigenze della società e della loro posizione. Essi hanno bisogno, se siano per poco intelligenti, di possedere convinzioni razionali attorno alle imprescindibili esigenze della realtà oggettiva. (Stati di idiozia costituiscono un ostacolo insormontabile per la terapia mentale). Senza un certo fondo di filosofia, il tentativo di ridurre un paziente a normalità è impresa disperata.

Mi ci vorrebbe troppo tempo se volessi sviluppare le ragioni per cui una filosofia del tipo di quella di S. TOMMASO mi pare la più adatta a fornire uno sfondo metafisico ad una teoria della natura umana. Naturalmente, l'accentuare la necessità di una tale filosofia come « fondamento » non equivale ad esigere che si impartisca filosofia ai propri pazienti. Ciò sarebbe altrettanto inesatto quanto il dire che uno si deve convertire — nel senso religioso di questo termine — per ridiventare normale. Tuttavia, il paziente deve essere portato a tale punto da essere capace — e qui vorrei usare la

formula di T. S. ELIOT nel suo *Cocktail Party* — “ di operare la propria salvezza ”. (A proposito, il dramma in questione involge una visione alquanto più sana di quanto molti testi e trattati presentino) ».

A questo punto sorse la questione del metodo e del punto di vista da seguire nel raffrontare la filosofia tomista con la scienza ed i problemi moderni. La posizione del professore si delineò qui in senso nettamente neo-scolastico.

« Desidererei chiarire un punto (così si espresse) che cioè io non credo nella possibilità di porre i problemi e di presentare fatti e procedimenti semplicemente nei termini della filosofia tomista dei manuali e testi di scuola. Non si trovano tutte le risposte col semplice riferirsi alla “ tabula aurea ”. È ben vero che il sistema dell'Aquinate ci può supplire i principi, ossia un quadro metafisico generale. Ma una antropologia filosofica valida per i nostri tempi deve tener conto di molti fatti e idee che erano naturalmente alieni al secolo XIII e perfino ad un genio della grandezza di SAN TOMMASO. Ci troviamo di fronte ad un compito di grande importanza. Una moderna filosofia cattolica della natura umana è ancora un pio desiderio! ».

Con queste precise dichiarazioni si concludeva il nostro scambio di idee. Il professore però in un atto di squisita gentilezza si degnava di aggiungere un elenco autografo delle principali opere aventi maggior significato dal punto di vista della sua posizione di pensiero. Credo utile riportarlo qui.

1. - LIBRI D'INTERESSE PSICOLOGICO :

- The Successful Error, a Critique of Freud*, Sheed e Ward, New York, 1940, out of print.
Heilerziehung bei Abwegigkeit des Charakters, Einsiedeln-Zürich, Benziger, 1935.
Temperament und Charakter, Ars Sacra, Munich, 1932.
Psychologie des Geschlechtslebens, in *Handb. d. vergl. Psychol.* ed. G. Kafka Reinhardt, Munich, 1922.
The New Psychologies, Sheed & Ward, New York, 1933.
The Psychology of Character, Sheed & Ward, New York, 1943.
Character Education in Adolescence, Wagner, New York, 1940.
Self Improvement, Benziger Bros., New York, 1939.

2. - ARTICOLI DI PSICOLOGIA :

Ve ne sono molti; ne accenno solo alcuni, siccome le idee degli altri sono più o meno espresse definitivamente nei vari libri.

Alienist and Confessor, « *The Ecclesiastical Review* », 1939.

The Intellectual Cognition of Particulars,

The Cognitive Aspect of Emotions,

Darkness, Silence and Nought,

Functions, Factors and Faculties, tutti e quattro nel « *The Tomist* », 1940-44.

Intuition and Abstraction, Franciscan Studies, 1948.

Around d'une Psychologie de la Confession, « *Les Etudes Carmelitaines* », 1949.

Réflexions sur la Pathologie du Conflit, *ibid.*, 1938.

Some Remarks on the Conditions of Mutual Cultural Understanding, in « *Approaches to Group Understanding* », ed. Bryson, New York, Harper, 1947.

Ideas, Ideals, and Idols, in « *Conflicts of Power in Modern Culture* », *ibid.*, 1947.

Medizinische Charakterologie, in « Handb. d. Biol. u. Pathol. d. Person », ed Brugsch-Lewy, Berlin-Wien, Urban & Schwarzenberg, 1930.
Aridité stade et aridité symptôme, « Études Carmélitaines », 1939.

3. - IN FILOSOFIA :

Thomas Aquinas, Vom Sein und Wesen, traduzione e commento in tedesco, Vienna, 1936, Verlag.
Anselm von Canterbury, Leben, Werke und Lehre, 250 pagg. e Introd., trad. e 90 pagg. di note, ibid., 1936.
Evaluation and the Vis Cogitativa, « The New Scholasticism », 1941.
Ethics and Anthropology, ibid., 1950.
L'antropologia del Cartesio, Descartes, Centenario, « Vita e Pensiero », Milano.

2. - I CAPISALDI DELLA DOTTRINA DI ALLERS

I due poli della concezione antropologica di Rudolf ALLERS si possono esprimere in due enunciati comprensivi :

1) *L'uomo è un tutto organico: ogni sua manifestazione dinamica deve essere studiata nella luce della sua totalità ontologica.*

2) *L'essere umano è essenzialmente ancorato ad un fondo metafisico che solo lo spiega.*

Mi soffermerò brevissimamente ad illustrare questi due punti alla stregua delle opere più significative dell'Autore.

Anzitutto, si può affermare senza esitazione che ALLERS si pone decisamente nella scia della « nuova psicologia » : la psicologia, cioè, che non si limita a considerare l'uomo in modo frammentario, negli elementi singoli del suo plesso dinamico, bensì come un « tutto organico », in cui ogni parte non ha, nè può avere valore a sè, ma riceve funzione e valore dal tutto sotto cui e in cui opera. Che codesta visione « organico-totalitaria » sia il lineamento più spiccato della psicologia più sana d'oggi, è dimostrato ampiamente dall'A., oltrechè nei vari suoi articoli sull'argomento, specialmente nel volume *The New Psychologies*. Colà — e precisamente all'inizio del capo III — egli afferma che

« Questo concetto di totalità può dirsi una caratteristica comune a tutte le più recenti scuole psicologiche » (1).

Ci si può chiedere con l'A. che cosa s'intenda quando si asserisce che il carattere o la personalità umana sono un « tutto » e si dovrebbero includere nella categoria « totalità ». ALLERS risponderà nel corso della sua analisi che, anzitutto, tale totalità non ha carattere statico ma *dinamico*.

« La natura umana è ciò che si potrebbe denominare un " tutto dinamico " — come, invero, lo è ogni organismo vivente, sebbene in grado inferiore » (2).

(1) *Op. cit.*, pag. 52.

(2) *Ibid.*, pag. 53.

Ed esemplifica :

« Il significato o l'importanza di un'impressione ricevuta o di qualche esperienza vissuta è una " funzione " (in senso matematico) di tutta l'esperienza anteriormente subita, e di quella particolare configurazione mentale presente al momento dell'impressione » (3).

Cosicchè, se si vuole comprendere la modalità di reazione con cui un soggetto affronta l'esperienza, si deve tener conto di tutta la precedente storia individuale di quel soggetto. Occorre essere consapevoli della « totalità storica » di quel soggetto. Più ancora, bisogna considerare il soggetto nella totalità del suo essere attuale e nella totalità dei suoi nessi con la realtà, intendendo con questo non solo il mondo delle persone e delle cose, ma quello di tutti gli oggetti e del « non-io » nel senso più vasto del termine.

Questa concezione è forse la ragione principale della simpatia di ALLERS per i metodi della *Psicologia Individuale* adleriana, di cui uno dei postulati fondamentali è che « il carattere o personalità è un'unità costante ». Da questa premessa ALLERS dedurrà tutto quanto è sostanziale nella sua teoria caratterologica, come si può riscontrare nell'opera *The Psychology of Character*.

Il secondo principio di ALLERS, formulato sopra, è il risultato dell'applicazione dei metodi della psicologia individuale alla cura di varie deviazioni mentali. È anzitutto una convinzione di carattere pratico, ma che fiorisce in una legge d'immensa portata teorica. Ora, che cosa intende dire ALLERS quando afferma che la psicoterapia appella ad una « antropologia filosofica » come a suo razionale fondamento?

In risposta a tale domanda, riassumerò anzitutto i principali risultati sperimentali, e successivamente tenterò una succinta sintesi speculativa. Nel libro *The New Psychologies*, ALLERS afferma in primo luogo che la psicologia di profondità ha scoperto — volente o nolente — l'influsso dominante della mente sul corpo. Lo studio dei fenomeni ipnotici e dei sintomi delle neurosi (o disordini psicogenici) ha dimostrato che non v'è probabilmente funzione od organo del corpo che si trovi fuori dell'orbita di controllo della psiche. Sembrerebbe quindi che queste scoperte vengano a fornire la prova sperimentale della tesi della filosofia medievale : « *anima tota in toto corpore et tota in qualibet parte* ». I più recenti sviluppi della psicologia tendono perciò al riconoscimento della sostanzialità dell'anima.

Una seconda conquista, da parte specialmente della *psicologia individuale*, è una forte tendenza verso il *realismo*. È stata da essa chiarita la caratteristica di « intenzionalità » inerente nelle potenze psichiche, col risultato che, essendo le facoltà concepite come fattori intenzionali, ogni fenomeno mentale è in qualche modo relazionato ad un « oggetto » che non è specificamente di natura psichica. La formula occludente di Cartesio è stata tradotta in una nuova formula più equilibrata e, diremmo, più ariosa : « *Cogito " aliquid " , ergo sum* ». Fondata su questa base di realismo, la *psicologia individuale* viene a riconoscere pure l'ogget-

(3) *Ibid.*, pagg. 53-54.

tività di un sistema di valori. Gli psicologi di tale scuola, infatti, parlano di una « verità assoluta », sebbene poi ADLER non proceda oltre a riconoscere un « *bonum objectivum* » di valore assoluto che fondi un realismo etico. Ma è precisamente questa la preoccupazione di ALLERS: stabilire valori etici assoluti a cui la persona umana è inscindibilmente relazionata, e dalla cui positiva o negativa connessione dipende la normalità non solo etica, ma bensì psichica della persona stessa.

V'è un terzo punto immediatamente collegato col precedente. ADLER insiste sulla necessità di portare il paziente ad una chiara *conoscenza* e *riconoscimento* della posizione del proprio « io » individuale nel plesso comunitario, e della gerarchia dei valori che tale plesso governano. Ma di quale natura debba essere questa conoscenza e quale assolutezza abbiano codesti valori, ADLER non s'interessa. ALLERS nuovamente si preoccupa di precisare: non è questa una conoscenza qualunque, ma un « *dictamen ultimum practicum rationis* » che si connette a valori assoluti oggettivi del comportamento umano. È una conoscenza che trascende l'io personale col collegarlo ad un sistema più ampio di realtà, ad una fondamentale struttura metafisica del mondo « *Noli foras ire; redi in te et transcendes teipsum* », ripete ALLERS con AGOSTINO. Questa immersione dell'individuo in un mondo più ampio — che per ADLER era solo il mondo sociale — opera automaticamente un equilibrio dell'io e riesce a colmare quel senso d'incompletezza intima che è la sorgente d'ansietà morbose e di perturbazioni mentali. Naturalmente, dal mondo metafisico al mondo religioso-soprannaturale, il passo è breve: una completa, veramente normalizzante, auto-dedizione alla comunità non sarà mai possibile senza lo stimolo d'una motivazione superiore, che solo l'etica cristiana può fornire. Ed ecco perchè ALLERS parla di una *antropologia filosofica cattolica*.

Concluderò riassumendo la posizione essenziale di ALLERS.

Partendo dal presupposto che

« il conflitto che sta alla radice delle neurosi non è un'antitesi tra impulsi e condizioni ambientali insoddisfacenti, nè tra l'individuo e le esigenze del vivere sociale, ma fra la *superbia* originale dell'uomo caduto (la quale, nata dal peccato e inducente al peccato, desta in lui un anelito ad una insana infinitudine) e l'auto-riconoscimento della propria essenziale finitezza » (4);

ne derivano due conseguenze capitali d'ordine metafisico.

1) Non si dà vera ed efficace psicoterapia la quale non riconosca che l'io individuale è un principio *sostanziale spirituale responsabile*.

2) Tale io è essenzialmente vincolato ad un *ordine oggettivo assoluto di valori* che lo trascendono, e che costituiscono l'oggetto delle sue tendenze più profonde e il naturale complemento della sua insufficienza intrinseca. Tali valori

(4) *Ibid.*, pag. 77.

sono collocati in un *Assoluto simpliciter* da cui l'uomo dipende ontologicamente e teleologicamente, e nell'organismo sociale in cui è naturalmente immerso.

« Il compito della psicoterapia — conclude ALLERS — e l'unica via d'evasione dal labirinto dei sintomi neurotici, consiste nel rendere il neurotico capace di acquistare un atteggiamento di umiltà, di obliare un io tiranno e paralizzante, e di vivere per gli altri: "*quoniam Dominus ipse fecit nos, et non ipsi nos*". ... "*Non sibi cuique sed omnibus esse vivendum*", come disse SAN BERNARDO (In *Cant. Cant.*). La volontà di vivere sociale è, a dir vero, l'aspetto psicologico — e, teologicamente parlando, naturale — della virtù principale e fondamentale, l'umiltà. "*Colui che dice d'essere nella luce, e odia il proprio fratello, è, invero, ancora sepolto in fitte tenebre*" (5).

RENZO TITONE, S. D. B.

(5) *Ibid.*, pagg. 77-78.

IL PRIMO CONVEGNO INTERNAZIONALE DI SINDONOLOGIA

La Sindone di Torino ha attirato l'attenzione del mondo scientifico particolarmente dopo il 1898, quando venne fotografata. Sulla lastra balzò viva, in positivo, la figura di un Uomo, con tali finezze di particolari, da destare in tutti la più profonda meraviglia. Ciò significava che la Sindone era un negativo finissimo, sfumato, perfetto. Nessuno aveva mai pensato una cosa simile.

Due studiosi allora si dedicarono in modo particolare a ricerche sperimentali sul sacro oggetto, il Vignon e il salesiano Noguier de Malijay, docente nel Liceo Valsalice di Torino (1).

Queste ricerche misero in evidenza alcuni particolari anatomici e patologici assai importanti; il Vignon presentò anche una spiegazione delle impronte della Sindone, la così detta *teoria vaporografica*: l'urea del sudore si sarebbe trasformata in ammoniaca e questa avrebbe agito sull'aloe; il negativo sarebbe stato prodotto appunto dall'azione dei vapori, più o meno distanti dalla tela.

I due A.A. citati erano ovviamente favorevoli alla tesi dell'autenticità della Sindone, in quanto non era possibile che artisti medievali potessero fabbricare un simile negativo. Si può ricordare, a conferma, che neppure pittori moderni, già edotti del fatto che la Sindone è un negativo, riuscirono a produrre nulla di simile alla Sindone.

Contro la tesi dell'autenticità scrisse il Chevalier, il quale però non studiò la Sindone nè d'altra parte aveva competenza scientifico-sperimentale per farlo; egli trovò e pubblicò un documento medievale nel quale si affermava che la Sindone (allora esistente a Lirey) era opera di un pittore, di un falsario. Si trattava precisamente della minuta di una lettera inviata (probabilmente) dal vescovo di Troyes, Pierre d'Arcy, a Clemente VII, nel 1389. La minuta non è firmata, ma è da ritenersi autentica.

(1) VIGNON P., *Le linceul du Christ*. Parigi, 1902; NOGUIER DE MALIJAY N., *Le Saint Suaire de Turin*. Parigi, 1902. I due

A. A. più tardi (rispettivamente nel 1938 e nel 1929) pubblicarono edizioni rinnovate ed ampliate di questi due lavori.

E da notare espressamente che questa minuta afferma essere la Sindone opera pittorica, mentre le indagini più minute eseguite dal 1898 a tutt'oggi escludono assolutamente ogni traccia di pittura sulla sacra Tela.

Tra il 1898 e il 1931 parecchi studiosi si occuparono dei problemi sindonologici; fra di essi piace ricordare particolarmente il Tonelli, che recò notevoli contributi alla spiegazione di alcuni particolari (2).

Nel 1933 il Dezani, dell'Università di Torino, avanzò una notevole critica alla teoria vaporografica del Vignon (3); l'urea del sudore non poteva essere tanto abbondante da produrre, con la sua trasformazione in ammoniaca, le immagini sulla tela. Contemporaneamente (fra il 1931 e il 1933) anche lo scrivente giungeva alle stesse conclusioni, e le esponeva ai propri allievi del Liceo Salesiano di Foglizzo Canavese.

Una nuova fotografia, eseguita dall'Enrie di Torino, con tutti i sussidii della tecnica moderna e con l'assistenza del Vignon e del Tonelli, riaccese le ricerche sindonologiche. Lo stesso Enrie pubblicò un lavoro fondamentale e documentario, sviluppando particolarmente l'aspetto fotografico del problema (4); alcuni medici poi sentirono il bisogno di affrontare un problema che effettivamente era squisitamente medico-legale; dal documento (tela) ricostruire il delitto.

Il Barbet di Parigi e l'Hynek di Praga contemporaneamente (1935) pubblicarono i loro primi risultati, molto interessanti (5). Il Barbet poté, con l'ausilio della radiografia, e con esperienze di crocifissione su arti recentemente amputati, scoprire nuove finenze anatomico-patologiche; l'Hynek studiò particolarmente la causa di morte del Crocifisso, insistendo sul meccanismo del tetano da sospensione forzata, con arresto tetanico della respirazione.

In Italia il Caselli (6) si dedicò a una fine analisi delle macchie sanguigne della Sindone, distinguendo quelle premortali da quelle postmortali; il Judica studiò particolarmente la ferita del Costato e alcuni particolari medico-legali degni di rilievo, dando speciale importanza alle lesioni da traumi contusivi, e criticando in parte le ipotesi dell'Hynek.

Così gli studi sindonologici acquistavano un nuovo aspetto; la questione della autenticità era ormai pacifica; gli studiosi, specialmente medici ed archeologi, si valevano del singolare documento per studiare i particolari della Passione di Cristo.

(2) TONELLI A., *La Santa Sindone. Esame oggettivo*. Torino, 1931.

Una buona *Bibliografia della SS. Sindone* fu pubblicata dal DERVIEUX (Chieri, 1926), con supplementi ulteriori.

(3) Cfr. *Gazzetta Sanitaria*. Milano, 1933, pag. 124.

(4) ENRIE G., *La Santa Sindone rivelata dalla fotografia*. Torino, 1933. Questo lavoro è stato tradotto nelle principali lingue estere.

(5) BARBET P., *Les cinq plaies du Christ*. Parigi, 1935. Trad. italiana a cura dello scri-

vente, presso la S.E.I. di Torino, 1941, con notevoli aggiunte. HYNEK R. W., *La Passione di Cristo studiata dalla scienza medica moderna*. Praga, 1935. Trad. italiana presso Soc. Ed. Vita e Pensiero di Milano, 1937.

(6) CASELLI G., *Rilievi medico-legali sulla S. Sindone*, in « Le Forze Sanitarie » Roma, 1939; JUDICA G., *Un colpo di lancia al cuore di Cristo*, in « La Medicina Italiana » Milano, 1937; *Rilievi medico-legali sulla S. Sindone*. *Ibidem*, 1938.

Il moltiplicarsi delle ricerche nei diversi campi, le discussioni che sorsero intorno alle impronte e alla loro spiegazione scientifico-sperimentale, consigliarono i *Cultores S. Sindonis* (7) a indire un *Convegno italiano di studio* nel maggio 1939. Vi parteciparono personalità illustri, ecclesiastici e laici che sviscerarono i vari problemi della Sindone. Per le strette correlazioni che passano fra questo Convegno e il 1° Convegno Internazionale credo opportuno dare qui un sommario delle questioni discusse, coi nomi dei singoli relatori.

Il Card. Maurilio Fossati svelò alcuni importanti apprezzamenti di Sua Santità Pio XI, favorevole all'autenticità della Reliquia. Il Can. Borla riferì intorno alla diffusione della devozione e degli studi sindonologici in tutto il mondo. I medici Caselli, Judica, Romanese, Masera discussero importanti problemi medico-legali; Judica e Romanese presentarono impronte ottenute da cadaveri con diversi metodi assai ingegnosi. Lo scrivente riferì sull'aspetto chimico del problema, dal quale non è possibile prescindere quando si vogliano spiegare le impronte. Enrie e Schiaparelli trattarono l'argomento fotografico. Timossi si occupò dell'analisi del tessuto. Il Can. Barberis esaminò criticamente le varie Sindoni che si vantano autentiche, dimostrando l'assoluta infondatezza di esse nei confronti della Sindone torinese, con i suoi caratteri così altamente peculiari e convincenti. Gedda esaminò la Sindone dal punto di vista antropometrico e costituzionalistico.

Nel campo storico-archeologico assai importanti le relazioni del Cognasso (tradizione storica medievale); del Vaccari (Sindone e scienze bibliche); del Cecchelli (Sindone e iconografia bizantina); del Viale (Sindone e pittura medievale); del Vismara (Sindone e liturgia).

Notevoli furono pure alcune comunicazioni del Borelli, del Cojazzi, del Sartoris, del Vannutelli.

Nel 1941 furono pubblicati gli *Atti del Convegno* in edizione lussuosa. Purtroppo quasi tutta la edizione è perita per cause belliche; le poche copie rimaste sono ora una vera rarità bibliografica (8).

Dopo il 1939 uscirono alcuni nuovi lavori sulla Sindone, fra i quali ha particolare importanza per le discussioni cui ha dato luogo quello del P. Braun, concernente i rapporti fra Sindone e Vangeli (9). L'A. conclude per la non autenticità ed esprime l'opinione che la Sindone sia opera di un falsario medievale. Lo scrivente ha preso in esame alcuni aspetti di questo lavoro per dimostrarne l'infondatezza, sia nel campo della storia dei farmaci, sia nella interpretazione delle impronte della Sindone e del loro meccanismo di formazione (10).

(7) Il Centro dei « Cultores S. Sindonis » sorse nel 1937 in Torino per coordinare gli studi sulla S. Sindone; ed ha attualmente la sua sede in via S. Domenico 28. Ben presto anche in altre città d'Italia e all'estero si costituirono centri e sedi simili a quello di Torino, ed in parte da esso dipendenti per un maggior scambio di vedute sull'argomento e una più coordinata intesa di lavoro e di propaganda.

(8) Il titolo del volume era precisamente: *La Santa Sindone nelle ricerche moderne.*

Risultati del Convegno Nazionale di Studi sulla Santa Sindone. Torino, Ed. L.I.C.E., 1941, pagg. 289, con 2 tavole f. t., di cui una a colori e 55 figure nel testo.

(9) BRAUN F. M., *Le linceul de Turin e l'évangile de saint Jean*, in « Nouvelle Revue Théologique », Lovanio, 1939.

(10) SCOTTI P., *Una nuova ipotesi sulla Santa Sindone*, in « Osservatore Romano », 5 maggio 1940; *Una recente spiegazione della Sindone torinese*, in « Perfice Munus », Torino, 10 maggio 1940.

* * *

Altri lavori comparvero durante la guerra e nell'immediato dopoguerra. Tra essi merita una speciale menzione l'articolo del prof. D. E. Valentini, ordinario di Teologia fondamentale nel Pontificio Ateneo Salesiano di Torino, dal titolo: « Nuovi documenti sulla S. Sindone », pubblicato su questa stessa rivista nel giugno 1942.

In esso l'autore, dopo aver analizzato due opere pressochè sconosciute, e cioè il *Proprinio Evangelico* del Padre Donato Calvi e gli *Otia Imperialia* di Gervasio di Tilbury, conclude dicendo: « Si può quindi asserire con certezza che circa la metà del secolo XII nell'Occidente si aveva notizia dell'esistenza di una Sindone impressa, e con una certa probabilità che detta esistenza era conosciuta indipendentemente dall'ubicazione costantinopolitana della Sindone, perchè in tal caso questa conoscenza dell'ubicazione avrebbe impedito il sorgere della leggenda che la Sindone fosse posta nell'interno del Volto Santo di Lucca ».

Questo è l'unico passo avanti fatto nelle ricerche storiche sulla Sindone dal 1898 ad oggi.

Della maggior parte di questi studi è cenno nella recentissima riedizione degli *Atti del Convegno Italiano* ora citati (11).

Questa pubblicazione venne eseguita appunto in occasione del *I Convegno Internazionale di Sindonologia*, tenuto in Roma e Torino durante l'Anno Santo, fra il 1° e il 6 maggio.

Il Convegno, posto sotto l'alto Patronato del Card. Maurilio Fossati, presieduto da S. Ecc. Rev.ma Mons. Carlo Alberto Ferrero di Cavallerleone, Arcivescovo di Treviso e Ordinario Militare d'Italia, venne inaugurato a Roma, nel Palazzo della Cancelleria, nella Sala dei Cento Giorni (tanti infatti ne impiegò il Vasari per frescarla). Erano presenti i Cardinali Fossati, Fumasoni-Biondi, Aloisi-Massella, Tisserant, Pizzardo, Piazza; alcuni Ecc.mi Vescovi, il Principe Chigi, Gran Maestro dell'Ordine di Malta, gli Ambasciatori d'Italia, Francia e Spagna presso la Santa Sede, e altre personalità.

Il Card. Maurilio Fossati aprì ufficialmente il Convegno, quindi il commendatore Bellardo, Presidente dei *Cultores S. Sindonis* porge ai convenuti il suo saluto e ringraziamento. Ha quindi la parola il Presidente del Convegno, Sua Ecc. Mons. Ferrero, il quale traccia le grandi linee dei lavori, che debbono avere carattere scientifico obiettivo, ma che nel medesimo tempo, certamente, hanno anche un alto significato religioso, particolarmente in questo Anno Santo.

La prolusione fu tenuta dallo scrivente, che illustrò criticamente le ricerche compiute tra il 1898 e il 1950. L'autenticità della Sindone appare ormai solidamente fondata, essendo certa la sua esistenza fin dai primi anni del 1200 ed essendo evidente che nessun artista allora poteva concepire o eseguire un negativo peculiarissimo, qual è quello della Sindone.

(11) *La Santa Sindone nelle ricerche moderne*. Seconda edizione. Torino, L.I.C.E., 1950. L'analisi degli studi pubblicati dopo

il 1939 è data dallo scrivente nelle *Ulteriori Ricerche*, pag. 221 e segg., alla fine del volume.

Prendendo in esame le varie spiegazioni delle impronte, ma tenendo anche conto delle mie ricerche chimico-sindonologiche, ho precisato: a) che il Lenzuolo funebre non potè essere previamente impregnato di aloe in soluzione acquosa od oleosa; in tal caso sarebbe tutto imbrunito per ossidazione dell'aloè, il che non è; b) che il Corpo di Cristo non fu certo avvolto strettamente con fasce attorno al corpo; in tal caso avremmo anche le impronte laterali, mentre mancano; c) che probabilmente non vennero impiegati olii e resine, poichè la Sindone si presenta troppo pieghevole e soffice, non per nulla rigida. Dalle mie esperienze credo di poter concludere che la figura di Cristo sulla Sindone deve essersi formata in modo assai semplice, all'incirca nella maniera prospettata dal Romanese (12).

L'immagine della Sindone è dovuta a una duplice azione, di contatto (zone in bistro) e di evaporazione o contatto più tenue, in zone meno umide (zone di colore più tenue). S'è parlato talora di miracolo; penso che sia più sapiente limitarsi a invocare un insieme di condizioni altamente provvidenziali. Certo però un grande miracolo ci fu: la Resurrezione. Se questo miracolo non fosse avvenuto, il lenzuolo sarebbe rimasto a lungo nel sepolcro e sarebbe quindi perito...

Pertanto oggi l'attenzione degli studiosi si volge piuttosto a leggere sulla Sindone la storia della Passione di Cristo, i caratteri della sua figura, le particolarità della sepoltura.

Dal punto di vista storico non c'è che da rimettersi al sereno studio del Cognasso, già pubblicato in occasione del Convegno di Torino (13), e al sopracitato articolo del Valentini (14). Tuttavia credo di poter avanzare una ricostruzione solida delle vicende della Sindone dal 1200 in poi. È noto che la Reliquia era in Costantinopoli quando i Latini conquistarono e saccheggiarono la città (1205). Ivi si trovava, con i Crociati, Garnier de Trainel, vescovo di Troyes, con i suoi Familiari. Il vescovo venne incaricato di conservare presso di sè le reliquie della Cappella imperiale (fra le quali appunto si trovava la Sindone). Poi il vescovo morì, nello stesso anno 1205. Tra i Familiari era Guglielmo di Champlite che sposò poi nella famiglia dei Conti di Charny, proprio la Famiglia presso la quale, in Francia, si trovò poi la Sindone. È questa Famiglia che più tardi, alla metà del secolo XIV, ebbe la nota vertenza col vescovo Pierre d'Arcis, già menzionato. È notevole che un Legato apostolico, il Cardinale Pietro di Santa Susanna, dopo aver ascoltato i De Charny, diede il permesso di esporre alla venerazione pubblica la Reliquia nella cappella di Lirey. Questo particolare storico va ben considerato (e mi pare che finora non sia stato giustamente valorizzato). È evidente che il Legato abbia avuto tali informazioni da giustificare questo permesso. Si è fatta l'obiezione (dal Chevalier e da altri) che i De Charny, in possesso di una Reliquia tanto insigne, non l'avrebbero tenuta na-

(12) Cfr. *La Santa Sindone nelle ricerche moderne*, Torino, 1950, pag. 51 e segg.

(13) Cfr. *La Santa Sindone nelle ricerche moderne*, Torino 1950, pag. 133 e segg.

(14) E. VALENTINI, *Nuovi documenti sulla S. Sindone*, in « Salesianum », 1942, n. 2, pp. 68-83.

scosta a lungo, come fecero. Si dimentica però a questo riguardo che il possesso della Reliquia da parte dei Familiari del vescovo Garnier de Trainel era probabilmente poco legittimo; il De Trainel era vescovo di Troyes, perciò poteva pensare che alla sua Diocesi e non alla Famiglia spettassero le Reliquie della Cappella imperiale di Costantinopoli.

* * *

Tra le Relazioni presentate al Convegno destò particolare curiosità quella del Dott. Eskenazi, di Istanbul. Più che di una relazione preparata per il Convegno si trattava, propriamente, di una Tesi, di circa cento pagine a stampa. D'altra parte l'Autore era assente; perciò il lavoro venne presentato dal Conte Carlo Lovera, di Roma.

L'Eskenazi inizia con un preambolo esegetico sui testi evangelici dai quali trae la conclusione che nessuno di essi conviene alla Sindone. Passa poi a parlare del modo di seppellire degli Ebrei e conclude che nulla favorisce la tesi sindonica. Prendendo in esame le impronte della Sindone, conclude che sono dovute ad uno stampo, probabilmente tinto con sangue di bue. Dopo aver criticato le esperienze del Vignon parla delle sue proprie, fatte su cadaveri umani e su un gatto vivo, crocifisso. Sulla base di queste esperienze egli sostiene che le palme della mano, inchiodate, possono reggere il peso del corpo.

L'Eskenazi sostiene anche che nel secolo XIV alcuni artisti sapevano pensare al negativo e quindi potevano riprodurlo. In un lungo studio del Volto, l'A. conclude che quello della Sindone non è un originale sul quale altri si sono modellati, ma anzi è il risultato di una lunga catena iconografica, ed ha tutti i caratteri del secolo XIV.

Il Conte Carlo Lovera, molto opportunamente, ha fatto alcune riserve e alcuni commenti al lavoro del Dott. Eskenazi. Anzitutto si tratta di una Tesi stillata anteriormente al 1939 e non aggiornata. Parecchi problemi posti dall'A. sono già stati risolti nel *Convegno Italiano* del 1939 e in pubblicazioni posteriori. Alcune affermazioni dell'Eskenazi appaiono poi gratuite, ispirate più che altro da un atteggiamento ipercritico e, direi, scanzonato; proprio uno stile da lavoro giovanile, anziché da studio maturo e sanamente critico.

Quanto all'idea che antichi artisti avessero un concetto del negativo, bisogna ben precisare. Certamente anche le più antiche civiltà avevano l'idea del negativo nel senso di inversione di posizione; i timbri, i suggelli (piombo, cera, ecc.) suggerivano questo concetto. Ma, si noti, questo era già stato affermato da illustratori della Sindone parecchi secoli or sono. Nel caso nostro, dopo la rivelazione fotografica, si tratta di ben altro. Si tratta di un negativo nel senso dello sfumato, delle ombre più fini; di un negativo poi che richiede nell'artista conoscenze anatomiche e patologiche assolutamente ignote a un artefice medievale.

Il Convegno però ha preso in esame con serena obiettività il lavoro dell'A.; ad alcuni quesiti risposero le stesse Relazioni del Convegno; ad altri risponderanno, eventualmente, distinti specialisti.

* * *

Alcune Relazioni, molto interessanti, e in parte collegate con gli studi presentati al *Convegno Italiano* (1939) riguardano problemi medico-legali.

Il Barbet mette in rilievo alcuni peculiari caratteri delle impronte sindoniche: a) esse non rappresentano tracce di pittura nè possono essere state prodotte con una tintura o con sangue; queste sostanze liquide, messe a contatto con la tela di lino, non danno immagini nette, decalcate, come quelle della Sindone; il liquido penetra nei fili del tessuto e dà immagini raggiate, frangiate, ben diverse; b) le impronte sindoniche si allontanano con serena disinvoltura da ogni tradizione iconografica e rispondono invece a tutti i dati dell'anatomia, della fisiologia, della patologia, delle esperienze; c) le impronte decalcate, con sangue coagulato, sono immagini quali nessun falsario poteva immaginare, con tutti i particolari finissimi e impensabili che presentano. L'A. più volte è stato colpito dall'una o dall'altra « stranezza » delle impronte; ma sempre, facendo ricerche ed esperienze molto eleganti, ha trovato che la Sindone corrispondeva esattamente ai dati della natura (15). Il Dott. Hynek, assente perchè la polizia cecoslovacca gli ha negato il permesso di intervenire, presenta uno studio sulla vera causa della morte dei crocifissi e sulla rigidità cadaverica. L'A. espone i risultati di circa quindici anni di investigazioni. La morte di Cristo è avvenuta per un tetano spasmodico dei muscoli del torace e per la contrazione mortale del diaframma. La rigidità cadaverica fu intensa e già cominciò mentre Cristo era sulla croce. Ciò è testimoniato dalle impronte della Sindone, come ha dimostrato l'A. in suoi pregevoli lavori.

Il Judica ha continuato le sue ricerche medico-legali sperimentando su altre droghe (la galla e il rhu sumach); con l'uso di queste droghe ottenne buone impronte da cadaveri. Noto il fatto che le immagini appaiono dopo parecchio tempo dal contatto delle tele col cadavere; cioè dopo l'ossidazione all'aria. L'A. insiste nel ritenere che la salma di Cristo venne fasciata anche lateralmente (come già aveva affermato nel *Convegno* del 1939). Questo però è contraddetto dalle impronte della Sindone, la quale presenta solo un'impronta ventrale ed una dorsale, e manca di ogni impronta laterale.

Il Lopez Gomez presenta uno studio medico-legale sulla ferita del Costato; in modo particolare si sofferma sul modo di formazione di quella « acqua » di cui parla il Vangelo di S. Giovanni. L'A. ritiene che tale liquido sieroso si sia formato non tanto per i fenomeni contusivi della flagellazione (come affermò il Judica in suoi precedenti studi), quanto per i generali fatti agonici.

Molto importanti alcuni esperimenti presentati dal Mödder, di Colonia, intorno alla causa di morte nei crocifissi. Il Convegno si commuove quando il Relatore dice: « Giovani medici amici si misero a mia disposizione per gli esperimenti nell'Ospedale S. Francesco di Colonia. Cercammo di ripetere con ap-

(15) Cfr. BARBET P., *La Passion de N. S. Jésus Christ selon le chirurgien*. Issoudun, 1950. È uscita ora la traduzione italiana, presso la ed. LICE di Torino.

prossimazione le condizioni di un appeso alla croce appendendoci ad una sbarra di ferro e fissando le mani con fasce di stoffa. Nel primo esperimento fatto su di me stesso rinunciai a qualsiasi sostegno per le gambe, pendendo perciò con le sole braccia. Gli altri medici registravano continuamente le modificazioni che avvenivano e che consistevano in un abbassamento continuo della pressione del sangue (da 130 mm.Hg a 70) e in un acceleramento forte della frequenza del polso (da 70 fino a 145 per minuto). Nel radiogramma si notava una riduzione nel profilo del cuore. Crescendo lo sforzo della muscolatura delle braccia e delle spalle, la respirazione divenne superficiale, la pelle della parte superiore del corpo divenne pallida. Nell'elettrocardiogramma comparvero i segni di una insufficienza circolatoria del miocardio. Con viva sorpresa di tutti i presenti alla fine del sesto minuto io svennai ». Si ha, in sostanza, quello che in medicina è detto *collasso ortostatico*. Nella crocifissione giudiziaria la morte era ritardata perchè le gambe erano fissate al legno della croce. Talora la morte sopravveniva anche dopo tre giorni; in questo caso, secondo l'A., si deve pensare che i crocifissi disponessero di un sedile. Da queste e da altre considerazioni l'A. ritiene provato che Gesù Cristo è stato crocifisso senza sedile. Negli esperimenti del Mödder non comparvero crampi tetanici, come aveva sostenuto l'Hynek; ciò dipende dalla posizione degli arti; effettivamente l'Hynek in taluni esperimenti constatò questi crampi, perchè le braccia erano estese in posizione orizzontale, lateralmente.

A chiusura delle trattazioni scientifico-sperimentali, il Judica presenta una Relazione intorno ai caratteri antropometrici e antropologici del Cristo sindonico. L'A. ha trattato magistralmente questo problema in un suo lavoro di alcuni anni fa (16). Gesù era un uomo di singolare perfezione fisica, di statura alta, mesocefalo, con alta capacità cranica, la faccia alquanto lunga, la fronte vasta, alta e diritta, il naso rettilineo lievemente rivolto in basso; armonioso nelle linee del tronco e degli arti, scultoriamente proporzionato. Il Cristo sindonico è un tipo che si scosta, per taluni caratteri somatici, dai capisaldi stabiliti dagli antropologi per la differenziazione delle razze umane. Certo in Lui esistono caratteri mediterranei ed anche semitici, ma accompagnati da altri caratteri super-razziali. Non dimentichiamo che se Cristo ha avuto una Madre ebrea, non ha avuto padre terreno...

* * *

Nel campo esegetico e storico vennero pure presentate alcune interessanti Relazioni.

Prima, in ordine cronologico, quella del P. Wuenschell: *La S. Sindone di Torino e la sepoltura di Cristo*. Da ricerche lunghe ed accurate sui sacri testi, su testi apocrifi, integrati da contatti con dotti ebrei, egli giunge alla conclusione che la sepoltura di Cristo non fu definitiva e completissima (come no-

(16) JUDICA G., *L'uomo della Sindone è il Cristo?*, Milano 1941.

toriamente sostenne il P. Braun), ma fu invece affrettata, e doveva essere completata successivamente. Ciò che del resto gli stessi Evangelii attestano in modo chiarissimo. Molto diverso era poi il modo tenuto dagli Ebrei rispetto a quello degli Egiziani. I primi non avvolgevano la salma con bende, non la fasciavano strettamente. Ciò è detto chiaramente da Giovanni, per la sepoltura di Lazzaro. Non vi è motivo di pensare che per Gesù Cristo sia stato usato un modo diverso. D'altra parte, per illustrare i diversi termini usati da Giovanni, è necessario tenere ben presenti anche i Sinottici, con i quali non può certo esistere un disaccordo sostanziale; inoltre bisogna tener presente che il linguaggio di Giovanni è spesso assai tinto di aramaico. Intorno al problema sindonico-esegetico esiste tutta una letteratura della quale, purtroppo, molti A.A. si ostinano a non tenere alcun conto. Oltre alla trattazione del P. Vaccari al Convegno del 1939, esistono molti lavori intorno a questo argomento (17). È merito del P. Wuenschell di aver richiamata l'attenzione degli studiosi su questi lavori. La Sindone è un oggetto archeologico, del quale ogni esegesi onesta deve valersi serenamente e seriamente. Qualche autore (ed anche il Wuenschell) opina che l'impronta del Volto sindonico non si sarebbe formata qualora sulla divina faccia di Cristo fosse esistito un *sudario* del quale certo parla Giovanni (e che gli esegeti però interpretano in modo assai diverso). Lo scrivente, unitamente al P. Torra, professore di antropologia alla Università Gregoriana, ha preso in esame questa ipotesi fin dal 1940, e l'ha risolta — sempre in via ipotetica, come accade per problemi di questo genere — con l'ammettere che tale tela poteva anche essere diversa dal lino della Sindone; era forse un sottilissimo velo, tale da non impedire affatto la formazione dell'impronta (18).

Nel settore storico ha recato un importante contributo Mons. Rosérot de Melin con un esame critico intorno ai vari documenti medievali concernenti il sacro Lino. Mons. Pietro Savio, dell'Archivio Segreto Vaticano, ha presentato uno studio altamente documentato intorno ai personaggi della vertenza di Lirey, specialmente intorno a Geoffroy de Charny e ai due Canonici della Collegiata dove si esponeva la Sindone. Questi documenti sono decisamente favorevoli alla moralità e serietà dei protagonisti. Uno di questi canonici era anche in ottima relazione con l'Impero latino d'Oriente e apparteneva a nobilissima famiglia. La relazione di Mons. Savio tratta a fondo altri importanti problemi e verrà, ce lo auguriamo, pubblicata a parte in una estesa monografia.

Il Can. Barberis traccia la storia della devozione al S. Volto sulla scorta

(17) Cfr. VACCARI A., *Archeologia e scienze affini di fronte al sacro testo dei Vangeli*, in *La S. Sindone nelle ricerche moderne*, Torino, ed. 1950, pag. 141; SCOTTI P., *Gli studi sulla Sindone di Torino e la esegesi evangelica*, in «Scuola Cattolica», Milano, 1939; LEVESQUE E., *Le Suaire de Turin et l'Évangile*, in «Nouv. Rev. Apologétique», Parigi, 1939; VACCARI A., *Sindone e Sudario*, in «Scuola Cattolica», Mi-

lano, 1939; SCOTTI P., *Nota bibliografica*, in appendice a BARBET P., *Le cinque piaghe di Cristo*, Torino, 1940, pag. 137. Del problema si sono occupati anche il COJAZZI, il VANNUTELLI, il GIANNATTASIO e altri A.A. italiani ed esteri.

(18) Cfr. SCOTTI P., *Ricerche scientifiche recenti intorno alla Santa Sindone*, in BARBET P., *Op. cit.* (appendice), pag. 123.

di documenti; l'Abate Combes mette in relazione questa devozione con la tradizione del Carmelo di Lisieux; il Dott. Lerga Luna reca contributo di documenti intorno alla devozione spagnola verso la Sindone.

* * *

Mons. Righetti ha tracciato con mano maestra la posizione liturgica della Sindone nel culto della Passione e Morte di Cristo. Dopo aver notato che esistono Uffici liturgici e Messe in onore dei vari strumenti della Passione, e dopo aver osservato che fra i liturgisti si fa strada il progetto di condensare in una sola ufficiatura questa devota memoria degli strumenti della Passione, propone che appunto si venga alla istituzione, per la Chiesa universale, della festa della S. Sindone. Questa sacra Tela reca in sè le prove più sicure della sua autenticità e nel medesimo tempo esprime tutte le tracce dei vari strumenti della Passione nel modo più eloquente.

Il Prof. Nosengo tratta un tema molto suggestivo e pratico: *La S. Sindone e l'educazione religiosa dei giovani*. Gli adolescenti tendono alla concretezza, alla critica; nel medesimo tempo sono molto sensibili alla commozione, non però basata su un mondo fiabesco. Hanno vivo bisogno di amare una persona con amore di amicizia elevata. Il sacro Lenzuolo funebre di Cristo è mirabilmente atto a questo scopo; è il Ritratto parlante di Gesù, e di Gesù Crocifisso, morto in croce per salvare l'umanità peccatrice. Le fotografie della Sindone, con tutti i precisi e concreti caratteri anatomici, fisiologici, patologici; le Piaghe concretamente e positivamente visibili nei loro commoventi particolari scientifici; il divino Volto sofferente e insieme maestoso e sereno; questo insieme commovente e concreto è di per sè una predica viva ed efficace. Non per niente si è detto che la Sindone è il quinto Vangelo della Passione del Salvatore. Tenendo conto di queste realtà psicologiche il Nosengo propone che sia diffusa tra i giovani la *fotografia* della Sindone e specialmente del S. Volto; non immagini o rifacimenti, ma preferibilmente la fotografia, assai più convincente. Nelle famiglie, nelle scuole, nelle sedi di Associazioni, e nelle Chiese, si collochi la Sindone, al posto di cattive oleografie.

La fotografia della Sindone su vetro, illuminata in modo opportuno, elegante, per trasparenza, collocata in luogo devoto, ha un alto potere di attrazione sullo spirito giovanile.

Sempre in relazione con il culto, il Prof. Ferrari espone i criteri che lo hanno condotto a scolpire un S. Volto ricavato da quello della Sindone; tema assai interessante, che per certi lati tecnici si ricollega all'antropometria e all'antropologia del Cristo sindonico, di cui si è già detto.

* * *

La brevità dello spazio concessa ad un articolo non permette di riferire sulle comunicazioni presentate al Convegno; ci limitiamo a citare il nome degli A.A. e gli argomenti trattati: Spaziente (Piaga delle mani); Kurt Berna (Sul

modo di sepoltura); Roggeri (Sulla corona di spine); Caselli (Sul modo di produzione delle impronte); Volckringer (Impronte di vegetali in correlazione con quelle della Sindone); Dezani (Natura dell'aloe usata per la sepoltura); Brunner (Ricostruzione del Volto di Cristo); Lanza (La Chiesa bizantina di Costantinopoli che accolse la Sindone; è tuttora esistente); Bernocco (La Sindone a Cherasco); Levrai (La Sindone a Nizza marittima); ed altre di minore importanza.

Alcune comunicazioni si riferirono alla diffusione del culto e degli studi sindonologici, particolarmente negli Stati Uniti, nella Spagna, in Ungheria. In questa regione, anche nei campi di concentramento comunisti, va diffondendosi la devozione al S. Volto.

Il Comm. Bellardo chiude il Convegno parlando della *Sindone nel mondo*, soffermandosi particolarmente sulla fondazione e propagazione dei *Cultores S. Sindonis*, dal 1937 ad oggi. Questo sodalizio ha carattere internazionale, di diritto e di fatto. Molte pubblicazioni attestano la diffusione del culto e degli studi sindonici; un'operetta dell'Hynek è stata già tradotta in ventitrè lingue, giapponese compreso.

Il Presidente dei *Cultores* ricorda le parole altamente significative pronunciate da S. S. Pio XI sull'autenticità della Sindone, parole che destarono commozione ed entusiasmo nel *Convegno* del 1939. Quindi, fra la religiosa attenzione dell'assemblea, legge il telegramma inviato da S. S. Pio XII, felicemente regnante, in risposta al messaggio inviato dal Convegno:

« *Filiare messaggio Cultores Sanctae Sindonis raccolti in pio studio insigne testimonio Passione Divino Redentore est accolto con paterna gratitudine da Sua Santità che cuspando cotesto Convegno nuovo prezioso contributo universale venerazione tanta Reliquia invia di cuore singoli partecipanti implorato conforto apostolica benedizione.*

MONTINI, Sostituto ».

L'augusto messaggio pone il sigillo dell'Autorità alle risultanze più serie del Convegno internazionale. La S. Sindone è detta precisamente *insigne testimonio della Passione del Divino Redentore*.

Genova, Università, 22 novembre 1950.

PIETRO SCOTTI, S. D. B.

COMUNICAZIONI BIBLIOGRAFICHE A CURA DEL CENTRO « CULTORES S. SINDONIS »

Per i tipi della L.I.C.E., Torino, è uscita la seconda edizione de *La Santa Sindone nelle ricerche moderne*, Atti del primo Convegno Nazionale di Studio, tenutosi a Torino nel 1939. - Prezzo L. 1000.

Sempre presso la L.I.C.E. è uscito, come appendice al precedente, il riassunto degli Atti del *Primo Convegno Internazionale*. Il fascicolo contiene il riassunto di tutte le relazioni presentate al Convegno, larghi cenni delle comunicazioni pervenute alla Presi-

denza, i Voti presentati alle riunioni, nonché le relazioni giornalistiche della imponente inaugurazione nella Sala dei Cento Giorni alla Cancelleria di Roma, della celebrazione religiosa nella Cappella della Santa Sindone e la solenne seduta di chiusura al Palazzo Chiabrese di Torino. — Prezzo dal fascicolo staccato L. 150.

Entrambe le suddette pubblicazioni in un solo volume L. 1100.

Indirizzare richieste, con importo, ai *Cultores Sanctae Sindonis*, via San Domenico 28, TORINO.

Nella settimana di Pasqua è uscita con i tipi della L.I.C.E. di Torino la traduzione italiana, ad opera del dottor Giuseppe Bellardo, del recentissimo volume del dottor P. Barbet di Parigi: *La Passion de N. S. Jésus-Christ selon le chirurgien*. È un'opera che raccoglie precedenti studi medico-legali dell'A. sulla Santa Sindone e li completa con argomentazioni storiche, archeologiche ed artistiche sulla Passione di N. S. Essa, in Francia, è già giunta in pochi mesi alla seconda edizione, e ci auguriamo abbia larga diffusione anche in Italia. Particolarmente degne di nota le pagine riguardanti la tecnica della crocifissione, che rivoluzionano la tradizione comune e, per la commozione che suscita, il capitolo « La Passione Corporale di Cristo. (Prezzo L. 700).

DALLE RIVISTE :

Studium, nel numero di luglio-agosto 1950, ha pubblicato due articoli che interessano la Santa Sindone.

Nel primo, *Le cause di morte in Cristo*, il Dott. Sergio MARIGO, dopo aver richiamato gli studi di medici quali Barbet, Bon, Bonaccorsi, Holzmeister, Hynek, Judica-Cordiglia, La Cava, Lebec, Lebreton, Relimpio Mödder, Pende, Verut, Whihaker, Stroud, e di altri Autori, la maggior parte dei quali insiste nell'attribuire la morte di Gesù ad una graduale perdita di energia, osserva che questa ipotesi sta contro il racconto evangelico del grido finale del Salvatore. Secondo l'Autore, si deve quindi pensare ad una causa di morte che abbia colto il Crocifisso improvvisamente quando il Suo Corpo aveva ancora energie. Una simile morte con grido finale potrebbe essere attribuita ad una sincope o ad uno *choc*, o più verosimilmente ad un'embolia. Ma tre cose rilevabili dal Vangelo fanno mutare idea in proposito. Sono la morte precoce di Gesù, la conversione del Centurione alla vista di quella morte, il Suo morire gridando una frase lunga e avente senso compiuto. Non resta che concludere, secondo l'Autore, che la morte di Gesù porta con sé le tracce di una volontà e di un potere superiore a quello umano, e può essere un chiaro segno della Sua Divinità.

Nel secondo, *La ferita delle mani* del Dott. Gildo SPAZIANTE, viene trattato l'argomento della comunicazione presentata al Primo Convegno Internazionale di Studi Sindonologici tenutosi a Roma nel maggio 1950. In esso l'Autore studia particolarmente le impronte delle mani lasciate dal Cristo sulla Sindone di Torino, quali risultano dalle fotografie. Egli afferma che sia ad un attento esame visivo, che alla misurazione, l'impronta della trafittura risulta sul dorso della mano, non sul carpo. Non concorda con le conclusioni del Barbet e ritiene non sufficientemente dimostrato che sia impossibile sospendere un corpo con la trafittura del palmo delle mani. L'Autore cita inoltre i Testi Biblici ed il verbale delle Clarisse di Chambéry, ove si parla di ferita nella mano; il martirio di S. Giuseppe da Leonessa, crocifisso nel palmo, e gli stigmatizzati che portano i segni nelle palme.

La tesi dello Spaziente che non raccoglie l'adesione degli altri medici studiosi della Santa Sindone, prescinde da prove di laboratorio, mentre quella del dottor Barbet, che la crocifissione sia avvenuta nel carpo, è provata da esperimenti che la documentano. In quanto alle stimmate, senza voler discutere il meccanismo somatico del miracolo, è lecito pensare che la loro comparsa avvenga generalmente dove lo stigmatizzato crede si trovassero le Piaghe del Signore. (N. d. R.).

Il fascicolo del mese di dicembre 1950 della Rivista « Tabor » (Roma) è stato interamente dedicato alla Santa Sindone. Vi figurano interessanti articoli del Prof. Gedda, di P. Parenti, del Conte Lovera, dell'Arch. Auletta, e della Madre Emanuella O. S. B. Parti-

colarmente degno di nota è poi uno studio di Mons. Salvatore Garofalo su « Gli Evangelii e la S. Sindone ». In esso l'A. dimostra che negli Evangelii non si trova nulla di decisamente contrario o decisamente favorevole alla Sindone, e conclude affermando che fino a quando non intervengano prove scientifiche che dimostrino che la Sindone corrisponde a tutti i requisiti del Lenzuolo che avvolse il Corpo di Gesù, sarà sempre possibile trovare studiosi che rifiutano le eccezioni e si attengono alla normalità.

Il recente Convegno Internazionale di Studi Sindonologici ha avuto un largo riassunto, essenzialmente sotto l'aspetto medico, in « Medicina e Morale » (*Perfice Munus*, TORINO) nel fascicolo di Agosto, a firma del dottor G. Bellardo.

Pure sulla stessa Rivista, il prof. dott. Judica-Cordiglia dell'Università di Milano, ha iniziato nel numero di settembre la pubblicazione di una serie di articoli su: « Cristo: L'Uomo - L'Umanità di Gesù attraverso gli Evangelii e la Sindone ». Ci riserviamo di parlarne quando sarà ultimata la trattazione che si presenta molto interessante, come d'altronde tutte le opere di questo insigne studioso della Sindone.

B. B.

Mon
nu
da
de
tor

Il
delle
dam,
per
mai
più
rica

E
quale
di pe
senta

Ne
prepa
nel m
dall'ec
tolo
trattat
quanto
seguir
abbia
condo
ciono
rano
dello,
primat
cettisti
Valla
frances
col Be
zione

Il te
del dia
leforo
posti a
zione
passato
compos
cati ai
corone.

Recensioni

Mons. ANGIOLO GAMBARO, *Il «Ciceronianus» di Erasmo da Rotterdam*. Estratto dalla Miscellanea «Scritti vari», a cura della Facoltà di Magistero di Torino. Editore Gheroni, Torino, 1950, pp. 56.

Il «*Dialogus Ciceronianus*» è certo una delle opere capitali di Erasmo da Rotterdam, ma è certo del pari che, come avviene per diverse altre opere del «*luminare maius*» dell'Umanesimo nordico, essa è più nota che letta, godendo di una generica e vaga notorietà.

È quindi molto opportuno il lavoro col quale il ch.mo Mons. Gambaro, docente di pedagogia all'Università di Torino, presenta ed illustra il dialogo erasmiano.

Nel primo capitolo vien lumeggiata la preparazione del lavoro, che vide la luce nel marzo 1528 a Basilea, ove fu stampato dall'editore-amico Froben. Il secondo capitolo illustra i precedenti della questione trattata nel «*Ciceronianus*», mostrandoci quanto la preoccupazione del modello da seguire per la formazione dello stile latino abbia agitato tanto il primo quanto il secondo Umanesimo; mentre molti soggiacciono al fascino di Cicerone che considerano maestro assoluto ed esclusivo modello, altri cercano di rompere l'incanto del primato stilistico dell'Arpinate nella precettistica letteraria: ecco l'anticiceroniano Valla in polemica col Cortesi, poi Gianfrancesco Pico della Mirandola in polemica col Bembo... ed eccoci alla presa di posizione di Erasmo.

Il terzo capitolo ci presenta il contenuto del dialogo, i cui personaggi principali, Buleforo e Nosopono, van svolgendo gli opposti argomenti. Umoristica l'autopresentazione del ciceroniano Nosopono che ha passato la vita e logorato la salute nella composizione di tre immensi indici dedicati ai vocaboli, alle frasi, ai ritmi di Cicerone. Qui molto probabilmente si fa la

caricatura di Cristoforo de Longueil, ma tosto si passa alla caricatura dei ciceroniani in genere, servi non solo della pura forma ma del pensiero ciceroniano, affannati ad adattare all'espressione ciceroniana problemi e fatti interessanti lo spirito moderno, ma ignoti allo spirito classico pagano con opera improba e specialmente deplorevole nella trattazione di soggetti sacri. Erasmo prosegue criticando la pretesa antifilologica ed antistorica di considerar barbari i vocaboli che non si trovano in Cicerone, quindi critica come funesto ed impossibile il fine che si propongono i ciceroniani, in quanto li porta a spogliarsi della propria personalità. Occorre imparare da Cicerone stesso l'imitazione di Cicerone: come egli imitò altri e su di loro si formò, così dobbiamo far noi, curandoci prima del pensiero e poi delle parole ed adattando la parola al pensiero e non viceversa. Il cristiano deve più vivere bene che parlar bene, ed oggi l'imitazione ciceroniana sarebbe inoltre priva di scopo. Quindi netta condanna di coloro che in tempi tanto remoti da quelli di Cicerone, in mezzo ad una società profondamente trasformata si gingillano con la vana illusione d'esser chiamati ciceroniani. Fin qui il dialogo ha seguito una linea teoretica; ora Erasmo passa a provare in sede storica che di fatto non è mai esistito: per questo E. passa in rassegna un'infinità di autori, dai tempi di Cicerone sino ai suoi contemporanei, accompagnando la lunga enumerazione con giudizi che se, in generale, rivelano la vastità e la sicurezza della sua cultura, tradiscono qua e là la fretta, l'unilateralità e la mancanza d'informazione.

Esaminando le orazioni del Longueil, unico straniero che gli Italiani riconoscevano ciceroniano, ne formula un giudizio negativo che in fondo suona condanna del Bembo (al quale, pure, come al Sodoletto

Erasmus scioglie tributo di lodi) che aveva avviato il Longueuil all'imitazione pedissequa di Cicerone. Poi E. espone la sua teoria dell'imitazione: arricchito lo spirito con lo studio profondo, allora giova l'imitazione che aiuti la nostra natura, dia esempi adatti alla nostra mentalità e, senza servilismi ed esclusivismi, ci dia il meglio degli scrittori più eccellenti sì che, fattolo intimamente nostro, lo rendiamo impresso della nostra personalità, senza compromettere la nostra libertà d'ispirazione. Il dialogo volge al termine: E. svolge un giudizio su Cicerone uomo, quanto mai favorevole, e su Cicerone scrittore, definito sommo artista dello stile, la cui arte trae origine prima da un insostituibile dono di natura, quindi si affina e sviluppa nell'esercizio continuo: è giusto quindi che lo si studi ed imiti, ma non in modo idolatrico ed esclusivo, rispettando le disposizioni di ciascuno e le esigenze dei tempi, specie quelle del pensiero e dell'organizzazione pratica del cristianesimo. Se esser ciceroniano significa esprimersi in modo adatto ai tempi, ai luoghi, alle persone e alla natura dell'argomento, ne segue che il vero ciceroniano coincide col cristiano. In questa conclusione convergono tutti gli interlocutori ed il dialogo finisce.

Terminata la parte espositiva, il quarto capitolo pone in luce come E. porti nella controversia un elemento nuovo: mentre fra gl'Italiani la controversia s'era mantenuta nei limiti di una pura questione estetica, E. teme i rischi che l'esagerato classicismo porta con sé per la fede cristiana e non esita ad accusare certi ciceroniani di paganesimo. L'umanesimo, che in E. non è mai stato pura passione letteraria, tende, verso la fine della sua vita, dopo lo spettacolo dell'esplosione luterana, a divenire un'aspirazione sempre più attiva alla ristorazione religiosa. Certo dobbiamo riconoscere che le sue paure di un paganesimo rinascendo sotto la forma del ciceronianismo sono eccessive e che persino il paganesimo letterario dei cenacoli romani contro i quali E. appuntava soprattutto i suoi strali rivela un formalismo penosamente incompatibile con la pienezza della vita cristiana ma non certo un ritorno al paganesimo.

Il « Ciceronianus » ebbe numerose edizioni ed infiniti lettori, ma scatenò proteste e polemiche a non finire, specialmente in Italia ma pure in Francia ed altrove; Alberto Pio de' Carpi, Giulio Camillo da Forlì ed altri assalirono E. con virulenza, fiancheggiati da umanisti francesi; dietro a tutti E. intravedeva l'Aleandro, ch'egli con evidente esagerazione riteneva istigatore di

tutte le polemiche antierasmiane. Certo le contraddizioni suscitate contribuirono a rattristare gli ultimi anni di E.

Terminando così la lettura di questo lavoro interessante, che le accurate citazioni, abbondanti e sicure, e gli ampi accenni bibliografici rendono assai utile ai cultori di studi erasmiani, vorremmo formulare un desiderio: rivederlo come « introduzione » ad un'edizione del testo (possibilmente tradotto e commentato) che rendesse facilmente accessibile ad una larga cerchia l'opera erasmiana, dalla quale è per noi importante ed attuale l'aspetto pedagogico, in quanto soprattutto nella formazione dei giovani non sarà mai abbastanza raccomandata la sincerità sia nell'esprimersi che nell'agire.

C. CASALEGNO

R. W. HYNEK, *La Passione di Cristo e la Scienza medica*, Vita e Pensiero, Milano 1950, p. 200 (L. 500).

Non accade sovente imbattersi in lavori che studiano con pietà e con competenza le dolorose vicende che accompagnarono gli ultimi giorni, anzi le ultime ore di vita del Salvatore. Questa pubblicazione del Dottor Hynek di Praga, raccoglie il meglio che fino ad oggi sia stato compiuto sull'argomento dal punto di vista scientifico. Esso tiene conto di numerosi studi anteriori e contemporanei; li espone, li classifica e li critica ad una stregua oggettiva personale convincente. Dei contributi il più e il meglio che offre sono dell'Autore stesso.

Uno studio medico sulla Passione di Gesù poteva limitarsi all'analisi della sola testimonianza evangelica, ma alla esigente critica odierna sarebbe parso piccola cosa. L'attuale studio tenne conto di un documento carissimo alla pietà cristiana, la Santa Sindone di Torino. Tracciatane in sintesi la storia, ne indaga la natura e la forma delle impronte e le modalità di origine. Poi ne stabilisce i rapporti con le descrizioni evangeliche, riscontrandovi concordanze perfette e fedelissime, non solo in genere, ma anche in dettagli impensati per l'innanzi. Sulla scorta di tali rilievi, traccia una ricostruzione medica scientificamente convincente e religiosamente pia delle vicende biologiche della Passione del Salvatore. Conclude, non solo implicitamente ma anche esplicitamente, per una sicura identità tra l'uomo della Sindone e il *Christus patiens* dei Vangeli. La dimostrazione, per nulla affrettata e postulata a priori, è confortata da

numerosi richiami storici, da raffronti di descrizioni profane del tempo, da rapporti iconografici, da esperimenti attuali.

Il lavoro può dirsi il migliore per competenza, compiutezza, ordine, afflato di poesia e di pietà, di quelli finora comparsi sull'argomento della Passione e della Sindone. Ha il merito di far del bene, perchè fa meditare, suscita la compassione per i dolori del Signore, converte.

G. DALLA NORA

DR. R. W. HYNEK: *Golgota im Zeugnis des Turiner Grabtuches*. Karlsruhe, Badenia-Verlag, 1950, p. 224.

Nell'a recentissima (e già quasi esaurita) edizione tedesca, l'Autore, pur seguendo il medesimo schema fondamentale, è alquanto più profuso ed esauriente nell'elaborazione dei singoli argomenti. L'elegante veste tipografica con le magnifiche illustrazioni in rotocalco ne costituiscono il pregio principale sull'edizione milanese. La casa editrice «Badenia» di Karlsruhe, già tanto meritevole nel campo delle pubblicazioni sindonologiche in Germania, ha riconfermato ancor una volta la sua dedizione alla nobile causa del Sacro Lenzuolo.

G. DALLA NORA

BRUNO CARD. GIUSEPPE, *Codicis iuris canonici interpretationes authenticae, etc.*, vol. II, Romae, Typis Poliglottis Vaticanis, anno 1950 (pag. VIII-120), L. 300.

I cultori di diritto canonico conoscono già il I volume dell'Opera sopra annunziata.

Esso apparve nel 1935 e raccoglieva le risposte della Pontificia Commissione per la interpretazione autentica del Codice di diritto canonico e la giurisprudenza della Curia Romana pubblicata sino a quell'anno dalla promulgazione del Codice di diritto canonico.

L'E.mo Autore, allora Segretario della S. Congregazione del Concilio e della predetta Pontificia Commissione, era la persona più indicata e si trovava nelle condizioni più favorevoli per comporre un'Opera di tal genere, come è stato confermato dal favore con cui il volume fu accolto. Lo stesso Sommo Pontefice Pio XI, a mezzo dell'E.mo Cardinale Pacelli, allora Segretario di Stato di Sua Santità, inviò una lusinghiera lettera

gratulatoria all'Autore, il quale ricevette inoltre ampie attestazioni di lode da E.mi Cardinali, da Ecc.mi Vescovi e da studiosi nelle più accreditate Riviste.

Tutti coloro perciò che hanno avuto modo di apprezzare l'utilità del I volume, saranno lieti di vedere completata l'Opera con il presente II volume, che raccoglie le risposte della medesima Pontificia Commissione e la giurisprudenza della Curia Romana, pubblicate dal 1936 al 1950, ordinate con lo stesso metodo adottato nel I volume. Anche l'attuale volume è arricchito di un indice analitico delle materie, che permette di rintracciare facilmente quanto lo studioso cercherà per le sue consultazioni.

GIACOMO LORENZINI, *Psicopatologia ed Educazione* (volume V della Collana Pedagogica «D. Bosco»), S.E.I., Torino, 1950.

Il vero educatore di buon senso è colui che ha il vero «buon senso» di procurarsi quei mezzi che l'esperienza pedagogica e l'elaborazione scientifica offrono da diverse parti, perchè sempre più efficace risulti la comprensione dell'anima o delle esigenze del suo educando.

Tra i molti mezzi che la scienza psicologica offre, il presente lavoro del Lorenzini, è certamente uno dei «ferri del mestiere» più utili e perciò più consigliabili per ogni educatore.

In esso non si ha la severa presentazione della terminologia tecnica dello scienziato, ammantata da riverente mistero, nè il massiccio inquadramento dottrinale del trattato, cose che fan sempre pulsare il sangue alle tempie a chi le affronta con preoccupazioni eminentemente pratiche, ma una semplice e pacata esposizione che, però, attraverso alla limpidezza delle descrizioni, lascia trasparire il fondo rigorosamente scientifico che rivela la personalità d'uno studioso che si è formato alle fonti dei più grandi classici moderni e contemporanei.

Impostazione magnifica ed originale, semplicità, chiarezza e scientifica precisione, sono, dunque, le doti che rendono veramente prezioso questo volume. Pregio non trascurabile però, è anche quest'altro: di essere veramente una descrizione informativa che suppone, senza far esibizione, critica ed erudizione, sui principali disturbi mentali e anomalie psichiche che, normalmente, possono interessare l'educatore per lo svolgimento della sua missione. L'Autore, insom-

ma, ha saputo mantenersi sempre in linea alle sue intenzioni di essere facile e pratico.

Infatti è costantemente tralasciata ogni analisi di approfondimento problematico e critico, ma si va subito al nocciolo della vita vissuta a mezzo di soddisfacenti descrizioni sintomatiche dei disturbi ordinari e dei rimedi opportuni che, generalmente, in questi singoli casi, si dovrebbero adoperare.

Saggiamente pratico è stato pure il limite posto ai temi, che sono stati sviluppati con quella sobrietà sufficiente che raramente è reperibile nei libri moderni, troppe volte indulgenti al verbalismo e al gusto della nebulosità dell'incognito.

Perciò, ad un educatore di buona volontà, consiglieri di rileggere questo libro in occasioni di contatti speciali con determinati giovani, a lungo osservati e conosciuti, e di rimeditare i punti che interessano, tenendo presente la vita dei giovani, le loro manifestazioni spontanee, i consigli dati e le reazioni avute.

Si avrà così occasione di apprezzare di più il libro, di correggere, forse, la propria azione educativa, e di imparare a sospettare a tempo eventuali deviazioni psicopatologiche in altri giovani che si avessero in cura. Tutto questo non si crede, però, se non si prova. Ma bisogna provare con animo sincero, aperto, non con nel cuore la persuasione di perdere tempo, non acquistar nulla oltre quello che per buon senso si fa già, ma consci che nella responsabilità delle anime, tralasciare delle serie garanzie di successo educativo, è rendersi colpevoli di fronte a Dio e alla società, di incomprensioni che, se non saranno causa di deviazioni incresciose, rallenteranno certamente l'influsso benefico di ogni altra azione educativa.

MARIO VIGLIETTI

AUGUSTA ALABASTRO, *Reattivi mentali per l'esame psicologico del fanciullo*, Ed. Cisalpino, Varese, Milano, 1949.

In questo periodo in cui incomincia, anche tra noi, un fermento nuovo per i saggi psicologici che la letteratura mondiale e particolarmente americana, va da tempo divulgando a riguardo dei Reattivi Mentali, si fa più che mai sentire il bisogno di un volume che illumini e guidi in questa corsa al tecnicismo, purtroppo, anche in campo psicologico, di eccessiva coloritura pragmatica. Di un volume che sia di tono divulgativo, ma scientificamente esatto, affinché

possa veramente aiutare quella massa di studiosi e di educatori di buona volontà che desidera accostarsi, con animo aperto, anche a tutti i nuovi mezzi moderni di conoscenza dell'anima, viva ed intelligente, dei giovani.

Per rispondere, credo, a quest'esigenza, l'Alabastro intende offrire con una scelta raccolta di reattivi, « una piccola guida per chi vuole accingersi ad esaminare, a classificare rapidamente un giovane soggetto nell'una o nell'altra delle categorie psicologiche che la clinica distingue e la pratica pedagogica impone, soprattutto ai fini dell'istruzione, dell'educazione, dell'indirizzo al lavoro dei fanciulli anormali » (pag. 7).

Mentre lodo questo suo tentativo, tra i primi in Italia, e prendo atto del suo scopo di dare una direttiva pratica ed elementare, pur a un tempo soda ed sperimentata, anche se incompleta e tanto meno originale, mi pare strano di non trovare in questo manualetto ciò che, a mio parere, renderebbe veramente utile la sua consultazione. Mancano cioè, se si eccettua in parte il reattivo di motilità, i risultati dell'esperienza viva che la pratica della nota dottoressa delle scuole Treves-De Sanctis di Milano, certamente ha raccolti. E precisamente, le norme di valutazione dei risultati per mezzo di esempi ed osservazioni esplicative che facciano apprezzare il reattivo, di istruttive tabelle statistiche di standardizzazione tolte dai risultati dei suoi soggetti, ecc..., dati questi molto più pratici e reali che non i fugaci cenni alle tabelle di confronto riportate dagli Autori dei singoli reattivi, stranieri, in gran parte, o di altra mentalità ed ambiente.

Si sarebbe anche desiderato trovare le più recenti modificazioni dei reattivi ormai classici che son riportati, e su cui giustamente l'A. ha voluto fermarsi, quali per es. quello della Scala Terman, di cui almeno si sarebbe aspettata la presentazione dell'ultima edizione del 37, molto più corredata di dati sperimentali che non le precedenti.

Non sarebbe neppure stato di troppo una più ampia e precisa esposizione della tecnica di applicazione e di redazione dei risultati anche per i reattivi funzionali e di attitudine, in cui invece essa è stata o supposta nota, o frammentariamente soltanto accennata. Per cui una persona non ancora sufficientemente esperta in simile genere di prove, si può trovare, se avesse solo questa fonte, o nelle condizioni di colui che deve misurare con un metro non centimetrato, o provare l'impressione deleteria di aver a che fare con giochetti più o meno utili o, ad ogni modo, di un valore sempre relativo al buon senso individuale. Sa-

rebbe ironico allora dirli mezzi scientifici.

Nonostante questi appunti critici che fanno notare omissioni che forse «son state in gran parte anche volontarie» data l'urgenza dell'Autrice di venir incontro alle numerose richieste pervenute, credo di poter dare il benvenuto alla sua opera col dirla una riuscita ed ordinata raccolta di buoni reattivi che facilitano l'opera «di diagnosi, di classificazione, di selezione e di pedagogia» (pag. 7) che l'educatore è chiamato a compiere.

MARIO VIGLIETTI

FAUSTO M. BONGIOANNI, *Anima e destino dell'uomo*, II edizione, Torino, Ed. Latet, 1947.

Trovo nella presentazione dell'Editore che quest'opera, ispirata ai metodi pedagogici di Baden Powell e di Dewey e al vitalismo spiritualista di Klages, nel presentare la psicologia del fanciullo «nel dinamico quadro di una psicologia dell'uomo totale», «si pone all'avanguardia di un movimento sociologico, fondato su una fenomenologia intuizionista, ricca del più profondo senso di umanità».

Non ho nulla in contrario ad acconsentire a questo giudizio in quanto riconosco a quest'opera un vero senso di vitalità nel cogliere oggettivamente il dinamismo delle varie funzioni nel loro divenire quotidiano, una serena e profonda intuizione dell'animo giovanile nei momenti difficili del suo sviluppo biopsichico, un'aderenza alla concretezza d'una psicologia che tende ad interpretare i vari fenomeni sempre alla giusta luce di tutta la personalità.

Il senso poi di religiosità che dà profumo a tutto il lavoro e la perspicace applicazione della dottrina all'insegnamento e all'educazione, fanno di quest'opera un piacevole e pratico aiuto per la vita, contribuendo assai bene ad un più comprensivo avvicinamento tra maestro ed allievo. Scritta in uno stile piacevole e brillante, ben aggiornata ed organicamente divisa, questa «Nuova guida alla psicologia» si fa leggere facilmente da chiunque voglia avere unito all'utile anche il bello.

Ma a chi desidera trovare un manuale scolastico, contenente una precisa e schematica formulazione dottrinale, con una problematica dalle linee sicure, con un senso esatto della portata dei termini e con la limpidezza delle definizioni, come per esempio sarebbe necessario per chi miri ad un solido inquadramento d'idee, non sarà op-

portuno consigliare questo libro. Perchè in esso vive un'altra preoccupazione, quella di orientare l'insegnante al gusto di una più intensa penetrazione psicologica dell'animo dei suoi giovani per spingerlo a svolgere verso di essi una sempre più efficace opera di igiene mentale.

Questa è la ragione che ci spinge a consigliare il libro agli insegnanti più che agli alunni.

MARIO VIGLIETTI

GINO ROCCO, *Saggio di applicazione del «Test di Ballard»*, La Tipografica, Asti, 1950, pag. 1-68.

«La pedagogia pratica deve abituarsi a quest'idea: che non sono le discussioni attorno ad un tappeto verde le quali permettono d'introdurre nelle nostre scuole dei miglioramenti davvero soddisfacenti, ma lo studio approfondito dei fatti psicologici in rapporto con i miglioramenti desiderati e soprattutto le esperienze e i saggi». (Ed. Claparède: «L'école sur mesure» Payot, 1920, p. 8).

Queste parole sulle quali pone l'accento l'Autore a p. 64 del suo opuscolo, rappresentano molto bene il movente della sua ricerca. Animato da vero spirito scientifico e da amore ai suoi scolari, ha saputo, attraverso un accurato e, direi, minuzioso lavoro di adattamento da un punto di vista psicologico e statistico, dare all'insegnante delle scuole elementari italiane, una preziosa esposizione del reattivo Ballard al fine di mettergli nelle mani un mezzo sicuro di controllo del proprio giudizio sui suoi allievi e di facilitare a gruppi scolastici, la costituzione di scuole differenziali ove metodi e programmi siano effettivamente adattati alle possibilità intellettuali degli alunni.

Il saggio contiene le due forme del reattivo collettivo economico del Ballard e tutte le istruzioni necessarie per l'applicazione e la valutazione dei risultati. Numerose tabelle statistiche rendono possibile anche la valutazione di risultati ottenuti individualmente.

Mentre ci congratuliamo con l'Autore, consigliamo ai molti Maestri italiani di ripetere anche nelle loro classi e con lo stesso entusiasmo del loro Collega, questo saggio. Soltanto così potranno convincersi che scienza e buon senso non si escludono, ma si completano.

MARIO VIGLIETTI

HENRI DE LUBAC, *Cattolicismo: Gli aspetti sociali del dogma*, Ed. Studium, Roma, 1948, pp. 420, L. 850.

La collezione «Cultura» dell'Editr. «Studium» di Roma, ci presenta la traduzione dovuta ad Umberto Massi, *Cattolicismo* di H. De Lubac.

Nella introduzione l'Autore rileva che uno dei più gravi malintesi odierni sulla natura del Cattolicismo consiste nel dimenticare che questo è essenzialmente sociale. «Sociale nel senso più profondo della parola: non soltanto per le sue applicazioni nel campo delle istituzioni naturali, ma prima di tutto in se stesso, nel suo centro più misterioso, nell'essenza della sua dommatica. Sociale a tal punto che avrebbe dovuto sempre apparire un pleonasmo l'espressione «Cattolicesimo sociale»».

Tuttavia, non è un po' anche colpa nostra se un tal malinteso ha potuto nascere e ha messo radici, e se quel rimprovero è così diffuso?

«Queste pagine — continua l'A. — vorrebbero sostenere, per quanto è concesso alla loro debolezza, uno sforzo di tal genere. Rivolgendosi a dei credenti preoccupati di una migliore comprensione della fede di cui vivono, esse vogliono essere apologetiche solo per un di più. Non cercheremo dimostrare ancora una volta la parte che si deve rivendicare al cristianesimo nel progresso sociale, nè di commentare dopo tanti altri la frase di Montesquieu sulla felicità terrena che sarebbe assicurata da una religione tutta occupata dall'al di là. Non vogliamo redigere per il nostro secolo un piano di riforme sociali ispirate dallo spirito cristiano. Restando all'interno del dogma, ci occuperemo prima di tutto della società dei credenti — quella della terra e quella del mondo futuro, quella che si vede e soprattutto quella che non si vede. Perché è qui, è nella comprensione intima di questa misteriosa CATHOLICA che risiede, a nostro giudizio, il principio di spiegazione delle risuonanze «sociali» del Cristianesimo nell'ordine temporale; e contemporaneamente vi risiedono anche i rimedi contro una «tentazione sociale», il cui effetto sarebbe la corruzione della fede stessa, se venisse a soccombervi.

Pur così delimitato, il soggetto è ancora troppo vasto, perchè noi potessimo volere esaurirlo. Abbiamo deliberatamente ristretto il nostro orizzonte, lasciando da parte a malincuore gli insegnamenti così ricchi della Scrittura e dei grandi Dottori sulla solidarietà dell'Uomo con l'Universo o sui nostri rapporti con il mondo dei puri Spiriti. La parola stessa cattolicismo non sarà commentata in

tutti i suoi significati, almeno esplicitamente. L'abbiamo scelta per titolo, più per indicare lo spirito nel quale ci siamo sforzati di scrivere il libro, che non il suo contenuto. Non si troverà per ciò in esso un trattato nè sulla Chiesa, nè un trattato sul Corpo mistico, per quanto si parli costantemente dell'una e dell'altro, e soprattutto della loro unità. Non vi si troverà niente sulla disunione dei cristiani e i «principi di un ecumenismo cattolico»; dopo il recente lavoro del P. Congar era inutile tornarvi sopra. Niente, nemmeno, sul principio cattolico della tradizione, su questo «pensiero costituente» del cristianesimo, la cui natura sociale è pertanto manifesta come quella del suo «pensiero costituito», cioè del dogma: ciclo nuovo di problemi, per i quali le nostre forze erano troppo inferiori. Niente, infine, sull'Azione Cattolica: tale soggetto potrebbe essere trattato a fondo solo da un teologo che avesse un'esperienza approfondita di quest'azione. Senza tentare nemmeno una sistemazione dottrinale, senza entrare in questioni che esigerebbero un esame più propriamente filosofico, vorremmo solamente dar rilievo ad alcune idee, che sono ovunque nella nostra fede: idee tanto semplici, che non si pensa sempre a metterle in evidenza; tanto fondamentali, anche, che si rischia di non aver mai l'occasione di meditarle».

COLLANA «Catholica», Edizioni Paoline, Alba.

Siamo lieti di presentare la nuova Collana, con la quale la benemerita Pia Società San Paolo offre un prezioso contributo alla divulgazione del pensiero cattolico. La Collana ha un oggetto molto vasto, che abbraccia tutto il complesso delle verità dogmatico-morali, tutti i problemi che interessano il cattolico. Il metodo e lo stile vuole essere «divulgativo» per servire ad una cerchia sempre più vasta di lettori, senza tuttavia rinunciare a quella esposizione seria e profonda che la verità richiede. E i volumi in breve tempo si sono succeduti ai volumi, per presentare in ottima veste tipografica la dottrina di illustri maestri del pensiero cattolico, tra i quali emergono, nei volumi finora usciti, vari autori francesi, le cui opere meritamente celebri nell'edizione originale, sono oggi presentate in buona versione ai lettori italiani.

Diamo una breve rassegna dei volumi che ci sono pervenuti:

1. - *Parrocchia comunità missionaria*, di G. MICHONNEAU, pagg. 386.

È un libro ormai celebre anche in Italia,

ove le esperienze pastorali dello zelante parroco parigino hanno suscitato interesse e consensi, come dimostra il successo della versione italiana, che in breve ha raggiunto la seconda edizione.

2. - *Solidarietà cattolica*, di P. BEDA HERNEGGER, pagg. 270.

L'Autore, che è segretario generale del « Regnum Christi », offre statistiche impressionanti della lenta, ma continua scristianizzazione delle principali nazioni cattoliche e scuote il senso di responsabilità di tutti i cattolici con un caldo appello all'unità ed alla solidarietà nell'apostolato della conquista.

3. - *La vita di Cristo nella sua Chiesa*, di GIACOMO LECLERCQ, pagg. 310.

Il noto Autore offre in questo libro, che in Francia è già alla seconda edizione, un quadro chiaro e reale della vita e dell'opera della Chiesa, nel mirabile intreccio dell'elemento umano, che agisce con le sue infermità pur anelando alla santità, e dell'elemento divino che assiste l'umano, lo guida e lo trasforma in opera eterna.

4. - *Cristianesimo perfezione dell'uomo*, di P. R. SPIAZZI, O. P., pagg. 378.

Contro l'interpretazione nichilistica o misticizzante del Cristianesimo, l'illustre domenicano fissa con molta erudizione e abbondanza di prove, « la realtà che l'uomo e il mondo conservano nella visione cristiana della creazione: natura supposta ed esigita dalla grazia ». Contro l'interpretazione pessimistica del Cristianesimo, illustra « il vero senso dell'inserzione del soprannaturale nell'uomo: natura perfezionata dalla grazia ». E contro l'errata interpretazione naturalistica, sostiene « la trascendenza, la soprannaturalità e la gratuità della grazia ».

Ne risulta una chiara e fondata descrizione del vero Umanesimo cristiano, come pienezza di perfezione umana, realizzata nell'elevazione dell'uomo a figlio di Dio.

5. - *Natura e spiritualità del Clero Diocesano*, di GUSTAVO THILS, pagg. 424.

In questo prezioso libro l'Autore raggruppa, in una visione d'insieme, i tratti caratteristici del clero diocesano e della spiritualità che gli è propria, sui sicuri fondamenti della rivelazione divina, della liturgia cattolica secondo i riti del Pontificale Romano, e sui saldi principi della Teologia dommatica e ascetica.

6. - *L'Assunzione di Maria Vergine e la mente di S. Alfonso*, di ALFONSO SANTONICOLA, Redentorista, pagg. 234.

Abbiamo in questo volume un'aggiornata

e chiara esposizione teologica della questione assunzionistica, con opportuni riscontri col pensiero di S. Alfonso sui vari punti trattati.

7. - *Il Corpo Mistico*, di ERNESTO MURA, 2 volumi, pagg. 336, 448.

La celebre opera del Mura, già nota nelle edizioni francesi, viene presentata in buona versione italiana, sulla terza edizione francese, posteriore all'Enciclica sul Corpo Mistico del 1943 e aggiornata secondo le più recenti pubblicazioni su tale importante dottrina, che è come la sintesi di tutta la teologia.

8. - *Il mistero cristiano, saggio di una teologia della predicazione*, di GIUSEPPE PRIERO, pagg. 482.

In questa preziosa opera, prima del genere in Italia, l'Autore che insegna S. Scrittura da più di trent'anni nel Seminario di Alba, offre un aiuto e un orientamento per predicare agli uomini di oggi il messaggio cristiano, secondo i criteri della sana e sicura teologia kerygmatica, che senza intemperanze ed esclusivismi traduce la teologia scientifica in termini di apostolato.

Tutta la teologia dommatica e morale è presentata in modo chiaro e concreto, alla luce soprattutto della S. Scrittura, in una meravigliosa sintesi che ha per centro Gesù Cristo « omnia et in omnibus » (Col. 3, 11), e diventa così valido strumento per una più efficace catechesi cristiana.

9. - *Trattato del carattere*, di EMANUELE MOUNIER, 2 voll., pagg. 422, 398.

Quest'opera affronta un argomento di sommo interesse per i sacerdoti e gli educatori e lo sviluppa ampiamente nel corso dei due volumi, che contengono una profonda analisi dei vari fattori interni ed esterni che concorrono alla formazione del carattere.

10. - *Breve trattato dell'educazione*, di JEAN VIOLLET, pagg. 282.

L'Autore si propone « di mostrare i diversi piani dell'evoluzione del fanciullo e i principi che dominano il problema della sua formazione morale » (p. 274).

Il nobile intento è raggiunto in questo volume, che è efficace sussidio, specialmente per i genitori, nel difficile compito educativo.

I volumi che abbiamo presentato sono la miglior garanzia del valore della Collana « Catholica », cui auguriamo di crescere e di diffondersi, per irradiare in tante anime la luce del messaggio cristiano.

D. BERTETTO

P. GABRIELE ROSCHINI dei Servi di Maria, *Il dogma mariano*, Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, 1950, pagg. 136, L. 350.

È la seconda serie di conferenze mariane che l'Autore tenne alla Radio Vaticana. Vi troviamo una chiara e sicura sintesi del dogma mariano, in cui la SS. Vergine viene presentata nella sua singolare missione di Madre del Redentore e dei redenti, di Mediatrix universale nell'acquisto e nella distribuzione di tutte le grazie, di Regina universale e nei suoi singolari privilegi: Immacolata Concezione, pienezza di grazia, verginità perpetua, assunzione.

La nota competenza dell'illustre mariologo rende particolarmente gradito e utile questo suo nuovo omaggio alla Madre di Dio.

D. BERTETTO

S. LORENZO DA BRINDISI, *Discorsi Mariani*, tradotti a cura di P. SERAFINO, O. F. M. Capp., Rovigo, Ist. Padano di Arti grafiche, 1950, pagg. 176, L. 400.

P. Serafino, con pazienza e amore, ha estratto dall'*Opera Omnia* di S. Lorenzo da Brindisi, i migliori passi mariani, li ha tradotti con fedeltà e freschezza di lingua e riuniti in tredici discorsi, sorretti da uno schema rigorosamente teologico, ma nello stesso tempo svolto in forma pratica, accessibile e popolare. La Vergine è presentata nella luce del Dogma Cattolico, dalla predestinazione nella Mente Divina ai grandi suoi privilegi, che la rendono cooperatrice di Dio nei misteri dell'Incarnazione e della Redenzione, ed alla sua missione nella vita e nella storia della Chiesa.

Il volume porta alle anime una eco delle più belle pagine mariane di un Santo, che ha scritto con profondità ed originalità sulla Madonna.

D. BERTETTO

ANTONIUS PIOLANTI, *De novissimis*, Marietti, Torino, 1950, editio tertia, pagg. XII-180.

L'illustre professore di Teologia Dogmatica nei Pontifici Atenei di Propaganda Fide e Lateranense, presenta la terza edizione del suo «*De Novissimis*», che corona degnamente la *Collectio Theologica Romana*.

Il volume è già stato accolto con grande favore fin dalla prima edizione. In esso i

docenti e i discenti vi hanno trovato chiarezza di esposizione, agilità e modernità di stile, e soprattutto soda dottrina teologica, che sa armonizzare convenientemente i dati positivi con la speculazione e unisce all'esauriente informazione patristica e scolastica gli apporti della teologia moderna, attraverso ad una aggiornata e abbondante bibliografia.

La nuova edizione, accresciuta della trattazione intorno alla visione beatifica e diligentemente aggiornata nella bibliografia, si presenta come ottimo manuale per le scuole teologiche e riesce pure prezioso per la catechesi cristiana sui Novissimi.

D. BERTETTO

P. PARENTE, *Dio e l'uomo*, seconda edizione riveduta e ampliata, Marietti, 1949, in-8°, pagg. 484.

Mons. Parente ha saputo unire in questo splendido volume la sicurezza e la profondità di dottrina teologica alla forma più moderna ed avvincente, la quale incatena il lettore e lo porta ad una piacevole ed utilissima visione di tutto il mondo soprannaturale, che interferisce continuamente col mondo naturale e sensibile, del quale è ultima spiegazione e provvido complemento.

La trattazione parte dalla considerazione dell'io individuale e sale per razionale necessità a Dio, di cui dimostra l'esistenza con le classiche prove ed espone, alla luce della fede, il mistero dell'unica natura nella Trinità delle Persone.

Dalle perfezioni divine l'Autore passa allo studio degli effetti della Causa prima nella Creazione, ed illustra e risolve le varie questioni relative all'origine del mondo.

Si svolge poi la storia dell'uomo nella sua origine, elevazione soprannaturale, caduta originale, trasmessa per triste eredità a tutti i discendenti. Su questo desolato panorama di male e di dolore si erge la meravigliosa figura del Redentore, che è delineata in tutti i suoi aspetti, con speciale risalto agli elementi psicologici e viene studiata nella sua missione redentrice e in tutte le sue conseguenze salvifiche per l'umanità: la nostra divinizzazione, la grazia, i Sacramenti, la Chiesa, per concludersi con la visione escatologica degli ultimi destini dell'uomo e del mondo.

Abbiamo quindi una completa sintesi del dogma cattolico, concepita ed elaborata in modo da rispondere alle esigenze e al gusto delle persone colte, che l'hanno accolta col favore che meritava, esaurendo rapidamente

la prima edizione, e rendendo necessaria questa nuova edizione, notevolmente rimaneggiata nella sostanza, e migliorata nella presentazione tipografica.

I pregi accennati fanno di questo libro un ottimo mezzo per conoscere e approfondire in modo sicuro ed attraente i dommi della fede, che sono il fondamento del vivere cristiano.

D. BERTETTO

P. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.,
La Mère du Sauveur et notre vie intérieure, éd. du Cerf, Paris, 1948, pagg. 390.

Il notissimo docente di teologia dommatica ed ascetica all'Angelicum di Roma ci dà in questo volume un solido trattato di Mariologia, in cui, con stile limpido e piacevole, sono esposte le mirabili prerogative della Vergine, sia di ordine individuale, sia di ordine sociale, a bene dell'umanità redenta.

Le posizioni sono sicure e poggiano su una esauriente documentazione positiva, presentata con oggettività e serena valutazione, a sostegno dello sviluppo speculativo, che è condotto alla luce della dottrina tomista e porta a convincenti conclusioni.

La nota caratteristica del volume è la valorizzazione delle continue interferenze tra il domma mariano e la nostra vita spirituale, cosicché non solo si comprende tutta la verità del detto ambrosiano: « *Talis fuit Maria ut ejus unius vita omnium sit disciplina* » (*De Virginitate* l. 2, c. 3, n. 19), ma si valuta pure pienamente l'efficacia santificatrice della vera devozione verso la Mediatrice di ogni grazia.

La competenza dell'Autore fa di questo suo pregevole lavoro, che esce in seconda edizione, un efficace strumento di cultura mariana e di conseguente vita cristiana.

D. BERTETTO

P. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.,
De Deo uno, Commentarius in Primam Partem S. Thomae, Torino, Berruti, 1950, pagg. 582.

È la nuova desiderata ristampa della nota opera di P. Garrigou-Lagrange, di cui si era esaurita la precedente edizione del 1938.

Le prime 26 questioni della Prima Parte della *Somma Teologica* di S. Tommaso tro-

vano in questo volume ampia esposizione e commento, con gli opportuni complementi positivi e gli sviluppi dovuti alle indagini dei secoli posteriori a S. Tommaso, specialmente in ordine alla scienza divina, alla volontà divina ed alla predestinazione.

Il successo della precedente edizione e la riconosciuta ed apprezzata competenza teologica dell'illustre docente dell'Angelicum ci dispensano dal dilungarci nell'esame del presente volume, di cui ci accontentiamo di segnalare la recente ristampa ai lettori di *Salesianum*.

D. BERTETTO

JULIUS SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten, Walter-Verlag, 1948, pagine 509.

Non si può negare che oggi la filosofia della natura si trova davanti ad un compito notevolmente diverso da quello di cinquanta anni fa. Le scienze della natura, che nel secolo scorso si erano affermate così vittoriosamente, hanno preso in quest'ultimo cinquantennio uno sviluppo teorico assolutamente insospettato, raggiungendo delle profondità che non possono non interessare il filosofo della natura. D'altro lato è bene tenere presente che tanto la scienza quanto la filosofia impegnano una vita intera, per cui il compito del filosofo della natura è fra i più ardui.

Il libro che abbiamo sott'occhio vuol essere — come lo dice anche il sottotitolo — una messa a confronto della filosofia della natura colla scienza, per chiarire la loro mutua posizione nei problemi riguardanti l'oggetto comune e per superare l'abisso che sembra approfondirsi ogni giorno di più fra la ricerca scientifica ed il pensiero filosofico.

La trattazione propriamente detta (divisa in sette parti) è dedicata all'esame delle nozioni di spazio, tempo, massa, energia, legge, causa, corpuscolo, onda, sostanza e mutabilità. Come si vede, siamo in un campo classicamente cosmologico ed anche modernamente scientifico, come lo mostrano i seguenti titoli, tolti qua e là da alcune sottosezioni: spazio non-euclideo, teoria della relatività, entropia, considerazione energetica della natura, leggi statistiche, teleologia e principio del minimo, onde materiali, causalità nella microfisica, conservazione della massa+energia, sistema naturale, ecc. Il libro si chiude opportunamente con una breve trattazione sul cosmo considerato come un tutto (cosmogonia, espansione, cosmica, età del cosmo, ecc.), questioni che generalmente mancano nei trattati del genere.

Quasi costantemente l'A. riproduce, l'una accanto all'altra, l'opinione dei filosofi (praticamente di Aristotele e degli scolastici) e l'opinione dei fisici. Bisogna riconoscere ch'è un onore per la vecchia cosmologia scolastica di essere giudicata degna, più di qualsiasi altra, d'entrare in competizione colla fisica modernissima nella soluzione dei grandi problemi del mondo anorganico. Ma bisogna tuttavia riconoscere insieme che qui finisce l'onore dato alla filosofia scolastica e più generalmente alla filosofia come tale. Il più delle volte, almeno in pratica, l'opinione dei filosofi è rigettata come antiquata, perchè oggi la scienza parla un linguaggio diverso.

Ma è meglio cominciare dall'inizio. In una prima parte introduttiva — sulle premesse gnoseologiche — l'A. espone concretamente come il compito di ogni scienza (fisica e filosofica) sia di « spiegare » la natura, liberandosi nello stesso tempo da ogni punto di vista soggettivo (come la limitata cerchia dei sensi, le abitudini ed i pregiudizi mentali, le primitive esigenze dell'intuitività, ecc.). « Descrivere » è troppo poco per una scienza integrale; « cercare l'essenza » è invece una espressione enfatica per designare la ricerca delle connessioni in cui consiste per l'appunto la spiegazione.

Nella seconda parte — sulle relazioni fra scienza e filosofia (naturale) — l'A. è del parere che nell'approfondire il proprio oggetto anche la scienza raggiunge certe cause ultime e propone la seguente distinzione (p. 74): la filosofia della natura si occupa di tutte le cause ultime (compreso Dio come principio e fine), mentre la scienza si occupa — oltrecchè delle cause prossime — anche delle cause ultime intramondane. Ne segue la mancanza di una netta distinzione fra le due scienze: molti problemi sono comuni, anche nel modo in cui vengono proposti ed effettivamente gli scienziati già da molto tempo fanno della filosofia.

E con tali disposizioni di spirito che l'A. passa alla trattazione propriamente detta, la quale — bisogna riconoscerlo — è un gioiello di chiarezza e di sicura informazione scientifica. Ma i veri problemi filosofici intorno al mondo anorganico non vengono posti nella loro giusta luce. Sembra che soltanto la scienza sia incaricata di rispondere e ciò pregiudica la natura stessa dei problemi.

Lo si può già osservare sin dall'inizio, quando l'A., eliminando come arbitraria la definizione del luogo data da Aristotele, vi sostituisce quell'altra: « una determinata posizione nello spazio »; poichè tale spazio non è reale, è chiaro che tutto il peso della definizione si concentra in quel « determi-

nata »; infatti l'A. confonde il luogo (Ort) coll'indicazione locale (Ortsangabe).

Parlando della quantità o dell'estensione, egli sembra preferire la parola *Raumerfüllung* (riempimento di spazio): è poco logico dal momento che lo spazio non è reale; inoltre il problema così si sposta dall'intima essenza della quantità ad una delle sue manifestazioni. La continuità nel mondo macroscopico vien negata, mentre quella delle ultime particelle deve cadere davanti alle nuove concezioni della meccanica ondulatoria.

Avviandosi alle moderne scoperte della relatività, l'A. fa notare come il filosofo (il non-fisico) si limita ordinariamente alle concezioni prescientifiche dello spazio e del tempo, ossia li considera come indipendenti dal loro contenuto materiale ed energetico. Praticamente, il filosofo si occupa di preferenza dello spazio della nostra intuizione e del tempo concretamente vissuto, non dello spazio e del tempo fisico; perciò non arriva a conoscere la loro intima connessione (p. 130). Qui di nuovo ci sembra di dover rilevare uno spostamento di visuale analogo, se non identico, alla suaccennata *Raumerfüllung*. Perchè parlare infatti di un « contenuto » dello spazio e del tempo e quindi di un « quadro » spazio-temporale se questo non è reale? Il filosofo considera estensioni e durate reali, ed anche le distanze spaziali e temporali non sono distanze attraverso il nulla (senza materia e senza moto), ma estensioni e durate di realtà interposte. Non il filosofo ma il fisico aveva proiettato fuori di sé e fuori della realtà misurata uno spazio ed un tempo che credeva reali ed autonomi perchè costruiti colla realtà di certi numeri provenienti da misure effettuate in seno al reale. Non il filosofo quindi ma il fisico ha dovuto ricredersi quando la Relatività mise fine all'apparente autonomia di quei numeri e di quelle misure. A pagina 146 l'A. scrive bene: « Soltanto lo spazio assoluto implica che una lunghezza sia una grandezza indipendente dallo stato di moto dell'osservatore ». Appunto; ma chi cadde nel tranello dello spazio assoluto? Non certo i filosofi scolastici, ma quegli stessi che oggi cadono nel tranello simile di uno spazio-tempo assoluto. Il filosofo come tale ha interesse in nessuna misura particolare; ma poichè la misura come tale appartiene al suo campo (e non a quello del fisico), egli non dovrà ignorare l'eccezionale apporto della Relatività, se vuole, con maggior dovizia di particolari, elaborare il concetto, la teoria e la problematica della misura.

Del resto, come si può ammettere che un filosofo accetti e predichi, senza un minimo di pur legittima criticità o preoccupazione

teorica, delle affermazioni come quelle che riguardano la fusione di spazio e tempo (pagina 142), la rinuncia alla simultaneità assoluta per eventi distanti (p. 143), la conversione di materia in energia? (p. 145). La « missione del dotto » non è forse quella di premunire gli spiriti perchè non corrano dietro alle apparenze, anche se queste apparenze sono scientificamente elaborate?

Certi tendenziosi paragoni tra fisica e filosofia in questioni particolari collocano quest'ultima in una luce tutt'altro che favorevole. Così a pag. 266, alle ricerche astrofisiche intorno ai fenomeni della radiazione solare, l'A. oppone questi ritrovati « filosofici »: il sole è causa della radiazione per mezzo della sua forza radiante, che è un suo accidente. Dopo aver accennato rapidamente a tutto ciò che la scienza è in grado di dirci intorno al fenomeno della caduta, così conclude: « Ci si può domandare se delle considerazioni puramente filosofiche potrebbero penetrare più a fondo nell'essenza di questo fenomeno » (pag. 237). A pagina 435 un altro paragone: con pochi corpuscoli elementari la fisica costruisce il sistema dei corpi, mentre la filosofia (ilemorfica) si vanta di fare lo stesso con due soli principi, materia e forma, di cui però l'ultima si divide in centinaia di migliaia di specie irriducibili.

Questi esempi l'A. potrebbe moltiplicarli a piacere: quasi ogni affermazione filosofica si presta a questo giochetto, dal momento che le si chiede di dare ciò che non è destinata a dare. Tanto vale chiedere ad un Provveditore agli studi le informazioni che solo un economo di collegio può fornire.

L'errore fondamentale di questo libro è di travisare il compito della filosofia della natura. Questa non si propone la ricerca delle leggi fisiche o la loro spiegazione, ma la comprensione del mondo materiale colle leggi dell'ente, ossia le condizioni della sua possibilità. A pag. 443 l'A. sottolinea che — nei problemi comuni — l'ilemorfismo esprime in modo sommario ciò che la fisica espone in una formulazione più precisa. Ciò è vero soltanto se — come sembra supporlo l'A. — i problemi filosofici non sono altro che delle forme più generiche dei corrispondenti problemi fisici. Ma appunto non vi sono di tali « problemi comuni »; la filosofia segue una via del tutto diversa, sia che si occupi dei dati prescientifici, sia che esamini qualche dato scientifico. A pagina 445 si parla di « deduzione delle leggi fisiche da centinaia di migliaia di forme sostanziali »; è assurdo; ma la scienza che deduce le leggi fisiche non è la scienza che difende le forme sostanziali.

A pag. 91 l'A. ci dice che già da tempo

i fisici fanno della filosofia. Evidentemente è quella stessa « filosofia » che ci si propone nel presente libro e che — perchè no? — dai fisici del 5000 verrà considerata come una descrizione sommaria di quel che essi potranno dirci con maggiore precisione... Una vecchia « tradizione » vuole che la filosofia naturale proceda *sub luce metaphysicae*. Era proprio il caso di abbandonare questo atteggiamento e di accentuare così maggiormente, non dico il dissidio ma la « Entfremdung » tra il fisico ed il non-fisico? I fisici si sono imbattuti in nuovi e profondi problemi « che aspettano anche una risposta dal filosofo » (pag. 90). Ma quali risposte vogliono, quali sviluppi sono disposti ad accettare? O non è vero forse che l'eventuale parte controllabile passerà senz'altro al campo della fisica, mentre il resto, se pur lo si accetta, verrà considerato come un'esposizione sommaria, generica, provvisoria di ciò che più tardi si saprà meglio? Forse, se l'A. scrivesse una filosofia della Natura Vivente, potremmo chiamarla davvero « filosofia », perchè, a quanto pare (pagg. 213, 276), ivi non rinuncerebbe alla metafisica.

Tipograficamente il libro è molto curato e le numerose divisioni sono disposte in modo da permettere un rapido e sicuro orientamento. Secondo un uso che si sta diffondendo, i capoversi sono allineati col testo, mentre il lettore li preferirebbe rientranti..

B. VAN HAGENS

CHANOINE JACQUES LECLERCQ, *Le Mariage Chrétien*, deuxième édition: Casterman, Tournai-Paris, 1949, pp. 213.

In una annessa presentazione editoriale di questo magnifico volume è detto: ogni epoca della storia della Chiesa si può dire caratterizzata dal tipo di santità che in essa domina: il martire nelle origini, il monaco nel Medio Evo, il difensore della fede dopo il Rinascimento. Quanto all'epoca nostra, sembra la si possa caratterizzare con la vocazione alla santità del padre e della madre di famiglia. Per convincersi basta considerare l'abbondante letteratura contemporanea sul tema del matrimonio. Questa letteratura, dobbiamo confessarlo, ha spesso deluso. Si deplora di non trovarvi, salvo che raramente, profondità di pensiero e originalità di pensiero quali tanti cristiani sospirano di incontrare.

Ecco perchè c'è proprio da rallegrarsi che uno scrittore del calibro del Canonico Leclercq abbia accettato di scrivere questo trat-

tato sul matrimonio cristiano che oggi viene offerto al lettore.

L'opera è frutto di una lunga esperienza di direttore spirituale. Professore d'Università, il canonico Leclercq è stato per molti studenti un consigliere apprezzatissimo. I giovani e le giovani che, nel corso dei loro studi, avevano cominciato a confidarsi con lui, hanno continuato a farlo ancora dopo. Al focolare di molti fra loro è sempre accolto con venerazione e affetto. Insomma, il canonico Leclercq è stato condotto a meditare alla luce del Vangelo, proprio per gli sposi e per i futuri sposi e insieme con loro, i diversi problemi che incombono ai cristiani preoccupati seriamente di vivere il sacramento del matrimonio nella sua pienezza. Non si tratta quindi qui di un'opera teorica: è invece un trattato elaborato per persone che vivono la loro vita da un uomo altamente dotato del senso del reale e del senso delle prospettive più nobili e soprannaturali. Esso risponde certo all'aspettativa di tante famiglie cristiane. I giovani che si preparano al matrimonio non potranno trovare una guida migliore. I sacerdoti infine, che devono spesso dare consigli e preparare la gioventù, avranno solo da guadagnare utilizzando la vasta esperienza del canonico Leclercq e la sua maniera nuova e originale di presentare l'ideale cristiano del matrimonio.

A noi non resta, dopo la lettura dell'opera, che confermare questi elogi oggettivi e meritati dal fecondo e illuminato scrittore. Il matrimonio oggi più che mai è l'argomento su cui tutti gli interessati, e i coniugi onesti e cristiani in primo luogo, sentono enorme bisogno di luce e di guida. Bisogna d'altra parte persuadersi che per una inderogabile e improrogabile ricostruzione *ab imis* della società, al centro deve stare la preoccupazione per una ricostruzione *ab imis* della famiglia in senso cristiano. Un problema quello della famiglia che include problemi molteplici, reali, assillanti. Per questo molto è stato scritto, anche se, purtroppo, non sempre si rispose in modo soddisfacente all'attesa e al bisogno profondo di tanti spiriti oppressi, turbati, e spesso disorientati, talora fino alla disperazione di ritrovarsi, riabilitarsi e risollevarsi all'altezza di quell'orizzonte di ideale cristiano di cui insopprimibilmente persiste il fascino — e l'eco invitante e ammonitrice — nella parte migliore e più intima di ogni uomo e di ogni donna che rifletta alla propria dignità personale, umana e cristiana. Corrispondono gli opuscoli del DUFOYER (*Le Mariage*: 1. le livre du jeune homme; 2. le livre de la jeune fille; *L'Intimité conjugale*: 1. le livre du mari; 2. le livre de l'épouse; *Maternité; Paternité*); così pure il libro del MAISTRIAUX,

Mariage route de sainteté; vi corrispondono gli scritti del P. PLUS (*Di fronte alla vita*; e l'elegante volume di D. A. GENNARO, *La Famiglia Cristiana* (Collana « Fides » Elle di Ci), squisita sintesi di cinquant'anni di studi e di sacerdozio; *Di fronte al Matrimonio; Cristo al focolare*); vi corrisponde in modo particolare l'eccellente volume che presentiamo del LECLERCQ, *Le Mariage Chrétien*, che illumina con luce cristiana problemi tanto importanti per i coniugi che sentono la dignità e la responsabilità della loro condizione: 1. Il Sacramento del matrimonio; 2. La Chiesa e il matrimonio; 3. L'amore coniugale; 4. L'amore affettivo e carnale; 5. I figli; 6. Unioni infconde; 7. La spiritualità coniugale; 8. Lo spirito di povertà nel matrimonio.

N. CAMILLERI

LOUIS SOUBIGOU, Vice-Recteur de l'Université d'Angers, *Ames de Lumière: Les exigences intellectuelles de la vie du chrétien et du prêtre*, Lethielleux, Paris, 1949, pp. 94.

« Anime di Luce » chiama l'Autore quelle che la luce della Fede inonda e che la diffondono. Originale ci sembra l'idea che egli ebbe di così riunire in sintesi quanto di più profondo e di più sublime insieme implica e reclama la vita del cristiano in quanto è uno spirito, una intelligenza promanante da Dio per creazione, e soprannaturalmente investita in diverse maniere, particolarmente col dono della Fede. Con le brevi pagine del suo studio l'A. mira a trattare di quella che felicemente chiama « la consacrazione dell'intelligenza » a Dio in Cristo. Accanto allo studio storico filosofico del JOLIVET, *Dieu soleil des esprits: la doctrine augustinienne de l'illumination* (Desclee, Paris), a quello metodologico e formativo del GRATRY, *Le Sorgenti*, e quello più recente del SERTILLANGES, *La Vita Intellettuale* (trad. ital. di D. G. De Rossi, S.E.L.I. Roma), il presente volume del SOUBIGOU, non meno prezioso, figura come una intima e teologicamente densa elevazione dell'intellettuale cristiano — laico o ecclesiastico — a quella vera e propria « consacrazione della intelligenza » alla Eterna Verità, a Dio.

Premesso che il *Cristianesimo* è vita, grazia, verità, luce, e che la fede è la virtù teologale intellettuale che fa conoscere Dio intimamente, mentre l'orazione questa conoscenza suppone e incrementa, l'A. passa a sviluppare diffusamente il tema della « consacrazione intellettuale ». Tale consacrazione egli considera sia sul piano naturale — di

creazione, e di attività propria dell'intelligenza — sia sul piano soprannaturale, che più direttamente riguarda il suo studio.

Fondamentale è la constatazione che l'intelligenza è sacra già per quel comune carattere divino che è in tutte le cose per il fatto stesso di essere create da Dio: di più, quindi, l'intelligenza, per cui siamo creati « a immagine e somiglianza » di Dio, e perciò con un'orientazione essenzialmente divina: frustrabile con l'abuso, ma indelebile come « consacrazione radicale », e che anzi imprime un carattere di sacrilegio alla volontaria profanazione dell'ordinazione immanente dell'intelletto alla verità. Tale consacrazione ha le sue fasi iniziale, progressiva, definitiva e consumata relativamente nel tempo, e soprattutto nell'eternità con la visione beatifica dell'increata Verità. Al presente la consacrazione dell'intelligenza avviene soprannaturalmente con l'innesto in Cristo mediante la Fede: in Cristo in quanto Verbo, procedente dal Padre per via dell'intelletto. Aumentano questa consacrazione, fissata col « carattere indelebile » del Battesimo, le grazie d'illuminazione, la preghiera, lo stesso lavoro intellettuale che si svolge nella mutua incidenza della fede e della carità.

Segue una efficace ed elevata trattazione della « purificazione dell'intelligenza », la quale, iniziata con la « castità intellettuale », che deve unire verginalmente, totalmente ed esclusivamente a Dio, prosegue con la « umiltà », la « povertà » e l'« ubbidienza » intellettuale, e si consuma nella piena « purità della fede » che tutto il pensiero domina ed illumina, pur senza sopprimerne minimamente l'attività.

Chiude questo saggio una trattazione, notevolmente diffusa (pp. 60-85), sui rapporti fra « cultura sacra » e « cultura detta profana », particolarmente filosofia e scienze, di cui vien messo in luce il valore e l'importanza, citando l'espressione di Lepoutre: « Il n'y a de profane que ce qui a été profané. Tout est sacré pour le fils de Dieu, et c'est avec amour qu'il étudie les merveilles de la création de son Père ».

Segnalando questo libro, ne auspichiamo anche una traduzione italiana.

N. CAMILLERI

Varisco, a cura di G. ALLINEY, « La Scuola ». Editrice, Brescia, 1949, pp. 212.

E' un volume della *Collezione di Antologie Essenziali: Il Pensiero Cristiano*, diretta da M. F. Sciacca, nel quale l'A. attinge alle opere principali del V.: *Scienza*

e *Opinioni*, *Tra Kant e Rosmini*, *Conosci te stesso*, *Dall'Uomo a Dio*, ecc., di cui è fatta una presentazione nella *Prefazione* (pagine 5-12).

Il V. in *Scienza e Opinioni* rappresenta l'autocritica del positivismo italiano, per passare con *I massimi problemi* e con *Conosci te stesso* allo studio dell'uomo concreto, come reazione all'idealismo neohegeliano che nel suo monismo soffocava ogni dualismo di soggetto - oggetto, mentre egli conclude ad un nuovo dualismo di soggetto-soggetto in *Unità e Molteplicità*: e ciò per la incontrovertibile esigenza della coscienza religiosa autentica, che implica una vera e propria trascendenza di un Dio-Persona. Una esposizione sintetica del pensiero varischiano si ha nell'opera postuma *Dall'Uomo a Dio*. Parlando del V. che « all'ateismo scientifico oppone la propria fede religiosa », l'A. osserva nella *Prefazione*: « Tra i filosofi contemporanei nessuno aveva osato una simile esaltazione del sentimento vissuto, se non a patto di rinunciare alla logica e cadere nell'irrazionalismo mistico. Ciò che costituisce la caratteristica inconfondibile di *Scienza e Opinioni* e di tutto il Varisco, è la saldatura quasi paradossale dei due elementi, dati e riconosciuti come ripugnanti, nella vivente unità della coscienza » (p. 6).

Volendo chiarire le successive posizioni del Varisco l'A. fa una specie di parentesi in tema di « critica della ragione » nella quale, ci pare, difficilmente si evita un dogmatismo indimostrato. Distinguendo due tipi di filosofo, quello romantico e quello scettico, vuol dimostrare come non sia « contraddittorio intraprendere una critica della ragione, poichè il criterio di cui in tale critica ci serviamo, non è la nostra ragione stessa, ma la Ragione divina presente alla nostra coscienza almeno come concetto-limite e norma ideale » (p.7). Ma se, iniziando la critica della nostra ragione, non siamo ancora sicuri della nostra ragione umana, come si evita la contraddizione? oppure il dogmatismo in una direzione o nell'altra?

Limitandoci a qualche osservazione circa i brani raccolti in questa antologia, crediamo sarebbe stato opportuno — trattandosi di collana de *Il Pensiero Cristiano* — inserire siano pur brevi note di qualche essenziale precisazione, o correzione.

Ad esempio è frequente l'uso equivoco della parola « fede », intendendola, spesso anche esplicitamente come una funzione del sentimento alogico. Ora, checchè ne sia dell'intuizionismo sentimentale, sta il fatto che questo assolutamente non è il significato nel gravissimo problema religioso della Fede cristiana, cattolica, che è essenzialmente la *Fides ex auditu* di san Paolo, ossia la Fede

alla predicazione affidata per missione divina alla gerarchia della Chiesa Cattolica Apostolica Romana da Gesù Cristo stesso.

Simile e altrettanto costante equivoco è quello del termine « soprannaturale », inteso spesso come fosse puro sinonimo di « divino », o di « trascendente » l'ordine fisico, e quindi « spirituale », si tratti dell'anima oppure della divinità in quanto attingibile col lume della ragione naturale, prescindendo dall'ordine gratuito di elevazione, della Fede e della Grazia.

Così in vari punti si desidera, certo, molto maggiore chiarezza, suonando inesatte certe affermazioni, se non sostanzialmente errate: si veda a pag. 177 a proposito di « immanenza » e « trascendenza », dove pare si neghi apertamente la « semplicità » di Dio atto purissimo (cfr. p. 9 s); a pag. 179 s, sulla confessione, dove si dice che tutti i sacramenti suppongono l'uomo in grazia di Dio ossia nell'ordine: esemplificando con la confessione, vi è ignorata completamente la dottrina del Concilio di Trento sulla distinzione fra attrizione (imperfetta) e contrizione (perfetta). Queste, ed altre rettifiche quali richiede *Il Pensiero Cristiano* avrebbero reso all'antologia insieme con la buona introduzione, un maggiore prezioso servizio oltre quello culturale informativo, che è pure sempre interessante.

N. CAMILLERI

DOM PAUL BENOIS D'AZY, *Les Anges devant le Mystère de l'Incarnation*. (Extrait du « Bulletin de Litt. Eccl. », Avril-Juin et Juillet-Sept., 1948), Saint-Benoît d'Enchalat, Dourgne (Tarn), 1948, pp. 39.

In questo breve studio, e pur ricco di 249 citazioni di fonti, l'A. pone il problema di una certa previsione o rivelazione anteriore fatta agli angeli in ordine al mistero del Cristo: sia del Cristo in se stesso come Verbo Incarnato, sia del Cristo nella sua opera, la Chiesa.

Il B. studia testi del V. e del N. T., come anche molte testimonianze e opinioni dei SS. Padri: I. *Les textes-clés de l'Écriture* (pp. 2-7); II. *Les données patristiques* (pagine 7-20); III. *Le développement théologique* (pp. 20-38). La conclusione per l'A. è affermativa: « Notre conclusion sera donc très nette: les anges ont largement prévu le mystère de l'Incarnation » (p. 38). Questa proposizione, presa in senso stretto, cioè non di un semplice Salvatore dell'umanità, ma proprio del Verbo fatto carne, è qualificata dall'autore come « quasi certa » ri-

spetto agli angeli rimasti fedeli dopo la prova; mentre professa maggior riserbo nel pronunciarsi circa il periodo della prova stessa essendo il problema, in questi termini, già fuori del dato rivelato: tuttavia, ritenendo « plus que probable » una certa conoscenza, fra la tesi massimalista di Suarez e quella minimista, l'A. inclina per la conoscenza del mistero dell'Uomo-Dio nelle sue grandi linee.

Pur ritenendo le conclusioni così formulate, il B. riconosce ancor più fermamente gli argomenti che ve lo hanno condotto, e le prospettive che si è visto aprirsi man mano: eppure si dichiara alla fine ancora non soddisfatto del tutto di fronte a un mondo ricco e nello stesso tempo tanto misterioso: « beaucoup de témoignages, mais aucun décisif; beaucoup d'arguments, mais aucun absolument concluant; nous avons découvert des réalités surnaturelles mais dans un demi-jour... » (p. 38). La nostra teologia « umana », come del resto la stessa rivelazione divina, di cui è come un prolungamento, è progressiva, e non raggiungerà la sua completa luce se non in perfetta coincidenza con la piena luce finale della stessa rivelazione: nella Visione Beatifica dei Comprensori in cielo. Nessuna meraviglia quindi della modestia della Teologia nelle sue pretese in questi misteri. L'A. cita Aristotele: « La moindre connaissance des choses supérieures nous réjouit plus par son excellence que la science approfondie de ce qui nous entoure ». *A fortiori* la conoscenza, anche parziale, della verità rivelata. E quanto osserva san Tommaso: « de rebus altissimis (fidei), etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est » (*Contra Gent.*, Lib. I, c. 8).

Tali gli elementi raccolti dallo stesso autore nella conclusione. Non entriamo in merito ai problemi trattati, ma riconosciamo la splendida visuale sintetica, la perspicacia d'intuizione biblico-teologica, l'equilibrio critico, lo slancio pio e sicuro di prospettive mistico-angeliche. Per limitarci alla sola parte biblica, accenniamo solo ad una possibile osservazione: forse i testi biblici citati ci ragguagliano, sì, sopra una « previsione » del mistero dell'Incarnazione negli Angeli prima della sua realizzazione nella pienezza dei tempi e dopo la creazione e caduta del primo uomo; ma se gli Angeli, creati prima dell'uomo stesso, abbiano già allora avuto una qualche rivelazione del futuro mistero l'A. nulla dice, e nulla determina.

N. CAMILLERI

G. GONZALES QUINTANA, S. J., *La santificación social en el Cuerpo Místico*, Editorial Pax, Bogotá, 1950, pgg. 262.

E. VIGANÒ CATTANEO, S. D. B., *La solidaridad del Cuerpo Místico según la doctrina de la « Summa Theologica » de Sto Tomás de Aquino*, Editorial Salesiana, Santiago (Chile) 1948, pgg. 254.

L. MORRA G., S. D. B., *Cristo: su gracia, su influjo capital en los Comentarios del Doctor Seráfico a las Sentencias del Maestro Pedro Lombardo*, Editorial Salesiana, Santiago (Chile), 1949, pp. 269.

Nella sempre più varia e più soda letteratura del Corpo Mistico di Cristo, le tre pubblicazioni che presentiamo vengono a prendere un posto onorevole per il contributo che ognuna di esse — sotto diverso aspetto — reca alla chiarificazione di questo fondamentale settore teologico.

Il Rev.mo P. Quintana, dopo aver dimostrato che la polemica protestante nel momento attuale è piuttosto rivolta alla funzione vitale, ossia all'aspetto intrinseco della Chiesa, che non alla sua gerarchicità, si propone appunto di studiare l'azione vitale santificatrice della Chiesa rispondendo al quesito: La nostra trasformazione in Cristo — o santificazione — è opera individuale, o unicamente e necessariamente sociale — nella Chiesa e per mezzo della Chiesa?

Di qui le tre parti della sua dissertazione: la santificazione sociale secondo il Nuovo Testamento e la Chiesa non ancora divisa in sette; la santificazione sociale e i raggruppamenti dissidenti; la santificazione sociale e la Chiesa Romana.

Nella prima parte, impostato il problema della solidarietà degli uomini davanti a Dio nella luce della dottrina del duplice Adamo e dei vaticini messianici promettenti una salvezza sociale, vengono illustrati i punti fondamentali della unione vitale che intercorre tra Cristo e la Chiesa, e della conseguente assoluta necessità della Chiesa e della sua azione santificatrice, per passare quindi a un apposito capitolo dedicato alla dottrina di S. Agostino in proposito.

Nella seconda parte, giacché propriamente non esiste una teologia protestante ma dottrine dei singoli teologi di queste sette, l'analisi viene portata agli elementi genuinamente cattolico-romani conservati dalle varie confessioni cristiane e alle comuni negazioni opposte al Credo Cattolico. Questo procedimento spiega come vengono dedicati due speciali capitoli alla Chiesa Anglicana e alle Chiese Ortodosse rispettivamente.

Nella terza parte si passa ordinatamente dallo studio della funzione vitale della Chiesa nella nostra inserzione soprannaturale nel Cristo a quello della sua funzione nell'origine e sviluppo della vita divina nei battezzati.

Chiude l'interessante esposizione del Ch.mo Professore una duplice fondata conclusione sulle note della Chiesa viste in rapporto alla santificazione sociale e sulla devozione alla Chiesa, integrata da una speciale conclusione sociologica.

La stessa indicazione della trama del lavoro ne palesa l'ordine e la completezza. Forse la bibliografia poteva essere disposta in un modo più organico, distinguendo le pubblicazioni che interessano il Corpo Mistico in genere da quelle che riguardano l'atteggiamento delle Sette Protestantiche e delle Chiese Ortodosse di fronte alla santificazione sociale. Ci pare poi che nella bibliografia, per tacere di altri, potevano trovar posto: ARINTERO, O. P., *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* (Salamanca, 1909-11, voll. 4), ANGER: *La doctrine du Corps Mystique de J. C. d'après les principes de la théologie de saint Thomas* (Paris, 1929), ...BRETON: *La Communion des Saints* (Paris, 1934), ... Mazzini, Merch, Murà..., TROMP: *Corpus Christi quod est Ecclesia* (Romae, 1946), lasciando invece fuori alcune opere, come per es. quelle del SALES, *La Sacra Bibbia commentata*, che, evidentemente, nella dissertazione c'entra solo di sbieco. Resta poi inspiegato come mai giunto ordinatamente in ordine alfabetico al Worsley, l'A. dia marcia indietro, aggiungendo senza alcuna indicazione, una listerella di pubblicazioni che parte dalla lettera D. per esaurirsi alla lettera M.

* * *

Il Rev.mo P. Viganò-Cattaneo si propone invece di studiare il problema della solidarietà come elemento essenziale della realtà del Corpo Mistico di Cristo secondo la dottrina della Somma Teologica. Perciò, dopo averne prospettata l'importanza nella Introduzione, passa ad illustrare il concetto di solidarietà alla luce degli insegnamenti di S. Tommaso, per mettere successivamente tale concetto in relazione ad Adamo e a Gesù Cristo. Il primo uomo viene poscia studiato come centro della solidarietà naturale, nel suo legame con l'umanità, nel peccato originale quale gesto di solidarietà naturale. Alla esposizione solida e chiara di queste nozioni seguono le considerazioni circa l'appartenenza del Cristo al Corpo Naturale della umanità per arrivare alle conclusioni: Adamo Uomo-Principio, Cristo Uomo-Capo.

Fissata questa specie di premessa, nei tre successivi capitoli l'A. passa allo studio diretto del Cristo, del suo Corpo Mistico, della solidarietà come elemento essenziale del Corpo Mistico, presentando appunto l'umanità del Redentore come centro della solidarietà mistica, la sua appartenenza all'umanità come principio di questa solidarietà, la sua soddisfazione redentrice quale gesto di questa stessa solidarietà. Nello studio del Corpo Mistico, chiarita la portata della metafora del corpo umano applicata alla solidarietà mistica, vengono analizzati il Capo, il Cuore, i Membri di detto Corpo Mistico. Finalmente, nell'ultimo capitolo, sebbene culminante esso stesso in una speciale conclusione, l'A. trae le conclusioni di tutta la sua interessante dissertazione in due ordini di considerazioni: la solidarietà e la teologia, la solidarietà e il Corpo Mistico.

Il lavoro rivela una paziente indagine del pensiero di S. Tommaso che dalla padronanza delle opere del Dottore Angelico giunge alla sicurezza della sintesi del pensiero tomista, si da poterlo mettere in relazione con i vari problemi teologici, sebbene non affrontati espressamente dall'Aquinate.

Nella esposizione poi trapelano spiccate qualità didattiche dell'A. in guisa che più che alla lettura di una « Memoria » ci si sente portati ad ascoltare delle ordinate lezioni di teologia, giudizio che, del resto, ci pare si renda palese nei nitidi schemi riassuntivi disseminati nel corso della trattazione.

Inoltre, pur non conoscendo personalmente l'A., ci sembra di essere autorizzati ad arguirne anche le doti poetiche dal modo con cui vengono iniziati i capitoli, specialmente il II ed il VI, in cui con una sola parola, elevata alla dignità di frase, il lettore viene introdotto al complesso ragionamento teologico. Questo però, come è ovvio, crea una certa disuguaglianza di stile tra questo frasario sincopato ed altre pagine piuttosto ridondanti, che forse sarebbe meglio attenuare.

Riguardo alla presentazione esterna del lavoro ci sembra sarebbe stato più opportuno stampare in corsivo tutte le citazioni non riportate in spagnolo, usando invece il grassetto per le frasi che si intendevano sottolineare; così ancora sarebbe stato meglio riportare in nota i vari Cfr. non riferendosi alla Scrittura o alla Somma Teologica.

Finalmente, circa la bibliografia distribuita secondo un criterio personale (che definiremmo di « onestà professionale », giacché nella prima parte vengono distinte le opere che servirono di guida, nella seconda quelle a portata di mano e consul-

tate, nella terza quelle conosciute solo attraverso ad altri scrittori), ci permettiamo di osservare che al KAEPEL (il quale, solo per le difficoltà di comunicazioni al tempo della stesura della dissertazione può rimanere nella terza parte) può fare buona compagnia il GEISELMANN, *Christus und Kirche nach Thomas von Aquin* in *Theol. Quartalschr.* 107 (1926), pp. 198-222, 108 (1927), pp. 233-255 (anch'esso per le stesse ragioni collocabile nella prima parte). Non comprendiamo poi perchè l'ANGER debba figurare nella seconda e non nella prima parte, nè perchè lo studio del P. HOCEDEZ, *Notre solidarité en Christ et en Adam* in *Gregor.* XIII (1932), pp. 373-403 (presentato dall'A. in incognito nella trattazione, pagina 24), debba essere allineato tra gli articoli della seconda parte, quando invece il suo posto per l'importanza avuta nella scelta dell'argomento e nella stesura del lavoro del P. Viganò-Cattaneo, è indubbiamente nella prima parte. Omettendo altri rilievi, ci permettiamo di chiedere all'Aut. di ribassare a terza l'edizione italiana del 1942 del JÜRGENSMEIER data come quarta, e di... espellere dalla lista bibliografica perchè in questo caso *extravagantes*, tanto il *Dictionnaire de Philosophie* come quello di *Théologie*, e specialmente il MANSI, tanto più perchè riteniamo che e per la vastità di queste opere e per la molteplicità degli argomenti trattati, non si possa dire che formino parte « dell'atmosfera respirata » dall'A. nella composizione della sua tesi.

Il Rev.mo P. Morra rivolge invece la sua indagine cristologica ed ecclesiologica ai *Commentaria in IV Libros Sententiarum M. P. L.* di San Bonaventura. Una breve introduzione nel Mistero del Corpo Mistico in San Paolo (Cap. I), nella Tradizione e nella Scolastica (Cap. II) porta a S. Bonaventura « incarnazione della dottrina agostiniana tradizionale ». Quindi l'A. in tre capitoli passa in rassegna la dottrina del Dottor Serafico circa la *gratia unionis*, la *gratia singularis personae*, e la *gratia Capitis*, seguiti da due Appendici circa il « *Sensus et Motus* » nel linguaggio del Bonaventura e circa le relazioni che sorgono dalla triplice grazia di Cristo considerato come Capo del Corpo Mistico. In altri due capitoli vengono studiati il modo e l'influsso « capitale » del Cristo. Finalmente in un'altra Appendice l'A. collega con l'argomento centrale della sua dissertazione il problema dell'influsso « capitale » di Cristo attraverso i sacramenti e quello della efficacia dei sacramenti, intraprendendo all'uo-

po un rapido *excursus* nei prescolastici e negli scolastici fino a San Bonaventura, e giungendo in fine a una impostazione comparativa del pensiero del teologo liturgista don Vismara circa la causalità sacramentaria con quello del Dotto Serafico.

Tenendo conto dello scopo propostosi dall'A. nonchè della disponibilità degli strumenti di lavoro, e cioè dell'impossibilità creata dalla guerra di consultare la bibliografia su S. Bonaventura, mentre l'A. attendeva ai suoi studi teologici nella Università Cattolica di Santiago, il lavoro può dirsi non solo riuscito ma utile per la sintesi personale del pensiero del grande francescano, priva di spunti polemici ma dotata in cambio di una indiscutibile originalità.

Dovremmo ora richiamare i rilievi fatti all'opera precedente circa la presentazione esterna del lavoro, specialmente per quanto riguarda la stampa in corsivo dei passi non in spagnuolo. Questa uniformità di caratteri rende infatti molto difficile per es. la lettura della sopraddeita impostazione comparativa del pensiero di don Vismara e di San Bonaventura, tanto più che l'A. riferisce troppo a spizzico la dottrina in proposito del teologo salesiano, contenuta — purtroppo — in una edizione litografata, quindi di non facile consultazione.

Riguardo poi alla bibliografia, omettendo osservazioni analoghe a quelle fatte per le due opere precedenti, si potrebbe chiedere come mai l'A., che pure cita due articoli del LONGPRE su S. Bonaventura (p. 266) ometta di citare l'opera: *La royauté de Jésus-Christ chez S. Bonaventure et le B. Duns Scoto*, Montréal 1927, e così ancora non nomini il SILIE, *Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura*, Breslau, 1938, mentre dalla parte della bibliografia dedicata alla Sacra Scrittura potrebbe forse espungere alcune pubblicazioni aventi semplicemente scopo divulgativo.

EMILIO FOGLIASSO

B. BARTMANN, *Manuale di Teologia dogmatica*, versione italiana dalla ottava edizione tedesca di Natale Bussi, 3 volumi, Edizioni Paoline, Alba, 1950.

Il manuale di Dogmatica del Bartmann si è rapidamente diffuso e affermato nell'originale tedesco, giunto all'ottava edizione, e nella versione francese. La ragione del meritato successo è dovuta ai suoi innegabili pregi, specialmente di indole positiva. Vi troviamo infatti una copiosa e

sicura documentazione biblica e patristica, scientificamente vagliata, che costituisce un solido e convincente fondamento alla speculazione.

Tutta l'opera poi, pur essendo condotta con precisione scientifica e piena ortodossia, è sempre ispirata ad un giusto senso di vita, modernità e praticità, che mira a presentare l'immutabile, ma vitale patrimonio della fede in un modo conveniente alle tempestive esigenze ed ai bisogni del mondo d'oggi. A questo nobile fine conferiscono grandemente le precise e frequenti riferenze alla dottrina dei fratelli separati, che ci permettono di comprenderne bene il pensiero e gli atteggiamenti; le chiare risposte alle principali obiezioni proposte contro il dogma cattolico; e le indicazioni pratiche circa la funzione cherigmatica della teologia.

Talora si desidererebbe maggior abbondanza di testi biblici, e un'analisi più ampia per comprenderne meglio il valore probativo; in qualche rassegna patristica sono forse troppo accentuati i testi discussi e non trovano posto preziose testimonianze che confermano la verità cattolica (p. es. nella trattazione del giudizio particolare). Ma in complesso la documentazione positiva è soddisfacente e viene incontro alle giuste esigenze della critica moderna.

Di questa importante opera, D. Natale Bussi, professore nel Seminario di Alba, ha il grande merito di aver dato l'edizione italiana, che aggiunge notevoli pregi a quelli rilevati nell'edizione originale.

Abbiamo anzitutto un'ottima traduzione italiana, la quale sa rendere l'originale tedesco con fedeltà e insieme con chiarezza e agilità di stile, che ci fanno dimenticare di trovarci di fronte ad una versione dal tedesco.

A questo si aggiungono, come proprietà dell'edizione italiana, le letture « scelte col criterio di rendere l'esposizione delle verità cristiane più aderente alla vita e più corrispondente alle esigenze dell'apostolato; le note in calce alle pagine; le appendici ai trattati della Grazia e della Chiesa; gli opportuni complementi e aggiornamenti al testo (riprodotti tra asterischi); e le ricche note bibliografiche, che rendono l'opera aggiornata secondo le più recenti pubblicazioni teologiche.

Il pregevole e ingente lavoro di D. Bussi mette così tra le mani del clero italiano, a cui anzitutto l'opera è destinata, una preziosa e ricchissima fonte di cultura teologica per l'apprendimento scolastico della teologia dogmatica, e per il suo approfondimento, ai fini dell'apostolato magistrale, proprio di ogni sacerdote.

Ma anche fuori del mondo ecclesiastico, l'opera curata da don Bussi è destinata al migliore rendimento. I laici colti infatti vi trovano sicuro e scientifico sussidio per la loro indispensabile cultura religiosa.

Il benemerito traduttore, e la valorosa casa editrice, hanno così reso un insigne servizio alla causa della scienza teologica e dell'apostolato, con un'opera che si impone all'interesse di tutti i cultori della scienza e a cui auguriamo largo e meritato successo.

DOM. BERTETTO

A. LEVASTI, *S. Caterina da Siena* (I grandi Italiani, vol. XXI), Torino, U.T.E.T., 1947, cm. 21, pp. 541.

La ricca bibliografia di cui è corredata (pp. 520-539), e che (ci avverte l'A.) non comprende la totalità delle opere consultate, è già un indizio, per quanto estrinseco, della non comune importanza di questa « Vita ».

Del resto la competenza del Levasti nel campo degli studi sulla spiritualità medievale è ben nota a chi si occupa di questa materia.

Ciò appunto dà ragione dei maggiori pregi dell'opera: sicura padronanza delle fonti, erudizione (per altro mai fatta pesare) nel trattare le questioni collaterali all'oggetto principale, sobria, quanto completa, delinea l'ambiente dell'ambiente storico; il tutto esposto con uno stile limpido, caldo, equilibrato, alieno sia al facile dogmatismo che dall'ingombro di pedantesche sovrastrutture erudite. Si veda, ad esempio, la naturalezza con cui vengono introdotte le citazioni dirette dei documenti: non poche, e tuttavia per nulla pesanti, anzi contribuenti a dare allo scritto, con la nobile andatura di un'opera veramente scientifica, una vivezza di forma esteriore ed una immediatezza che rende la lettura particolarmente dilettevole.

Il carattere più tipico e distintivo di questa nuova biografia della Vergine Senese ci pare che sia lo studio psicologico, l'analisi psicologica della sua vita. Cosicché non è questa semplicemente un'opera di biografia, oppure di agiografia, ma veramente una « Storia psicologica ». Impresa non facile, data l'indole prevalentemente « oggettiva » dei documenti che riguardano la nostra Santa, la quale meno assai di altri mistici si sofferma a descrivere le sue esperienze. Eppure ci pare che l'A. sia riuscito spesso con molta efficacia nell'intento di comprendere la vita intima della Santa.

Non ci nascondiamo, è vero, i pericoli

che questo sforzo di comprensione nasconde: soprattutto il pericolo di « umanizzare » eccessivamente un'esperienza in cui gli elementi umani sono permeati ed elevati dalla realtà soprasensibile sì, ma vera, della Grazia (tale è l'esperienza di tutti i veri mistici cristiani): « Ci son più cose in cielo e in terra, Orazio, che non ne possa sognare la vostra filosofia »! A questo pericolo ci sembra non sia totalmente sfuggito il Levasti. Ci pare di poter far nostre, al riguardo, le osservazioni mossegli dal P. I. Colosio, O. P., recensendo quest'opera stessa (« Vita Cristiana », maggio-giugno 1947). In effetto non son pochi i luoghi in cui, dopo aver narrato qualche tratto saliente dell'esperienza della Santa, l'A. analizza gli elementi (conoscitivi, specialmente) che entrano in essa, e li trova totalmente umani (cfr. per es. pagine 17, s. 50 ss., 142 s., 187, 204, 224, 339 ss., 408 ss.). Non ch'egli neghi la grazia, ma forse la lascia troppo in sordordine. Questo ci pare valga anche del rilievo insistente, e forse un po' troppo negativo, dato al fallimento dell'opera della Santa sul piano umano. Si va a rischio di trovarsi fra le mani il famoso fascio di fatti di cui parla David Hume: fatti di cui s'è perduto di vista il nesso vero.

Ciò, se limita alquanto il valore di talune conclusioni del Levasti, nulla detrae però sostanzialmente al valore del suo poderoso volume, il quale ha il merito di far rivivere una S. Caterina singolarmente plastica ed attuale. Ci auguriamo che il tentativo dell'esimio A. non si fermi al punto a cui è già arrivato. La figura ch'egli ha inteso tracciare merita bene che altre fatiche si spendano, affinché sia sempre più conosciuta ed amata.

NICOLA LOSS

DESCHOUX, M., *Essai sur la personnalité*, Paris, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Alcan, P. U. de France, 1949, pp. 386.

Questo saggio, che ininterrottamente procede secondo l'affascinante tonalità moderna, non si lascia facilmente cataiografare. Si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad un lavoro di un nuovo genere, in cui la riflessione filosofica, più che entrare in competizione con i dati della psicoiogia — determinando talvolta una simbiosi incoerente, come succede in altre opere della stessa sezione « Psychologie et Sociologie » — tenta di darci il significato (non l'interpre-

tazione) filosofico di ciò che appare all'osservazione psicologica.

Precisiamo l'intento del Deschoux. « Ce que mettra en cause une philosophie de la personnalité, ce sera, non pas une vision du monde détachée pour ainsi dire de celui qui a cette vision, mais la genèse incessante d'une telle vision du monde expressive de toute une histoire personnelle, bref, l'évolution d'une *perspective personnelle* » (pagina 9). La particolarità dell'Autore sta in ciò che egli vede l'enunciato delle tesi filosofiche strettamente collegato con la « prospettiva personale » del filosofo, la quale, come pare, non è soltanto occasione accidentale, ma decide ed incide sul valore delle sue affermazioni. L'abilità dell'A. consiste nello svolgere questo tema, evitando l'errore del relativismo. Il Deschoux vuole unicamente insistere sul fatto che « l'universalité philosophique est en devenir: elle est l'aboutissement idéal d'un effort personnel » (*ibid.*). Problematicismo? Nemmeno, perchè in ogni pensatore c'è sempre un alacune di positivo, che corrisponderebbe nel suo fondo — palesemente o no — agli altri orientamenti filosofici, tra i quali sempre esiste quindi una vera « corrispondenza » ed « equivalenza » analogica. « Ainsi l'esprit d'une philosophie de la personnalité sera accueillant sans être électrique ».

Ottimo lo spirito del saggio sulla personalità. Veniamo ora ai dati di questa filosofia: ci pare che in quest'opera, pur tenendo presente l'intento dell'A., ci si mantenga generalmente al livello di una acuta diagnosi psicologica, condotta su sfondo filosofico. Il Deschoux non vuole, è vero, dipendere « de quelque scolastique qui réalise les universaux » (p. 371), però egli stesso ci confessa che « la vertu de cette philosophie (della personalità) sera de procéder d'une analyse attentive et sincère de la vie personnelle, de ses moments les plus significatifs, même et surtout préphilosophiques » (p. 327).

La prima parte doveva essere necessariamente prefilosofica: « Phénoménologie de la vie personnelle »: vi troviamo riusciti capitoli sull'insufficienza passionale, sulla potenza e sensibilità personale, la simpatia, il desiderio, il dolore, l'intimità, la crisi personale. Ma anche la seconda parte, il cui titolo non sapremmo giustificare: « Ethique de la vie personnelle », presenta le stesse movenze della prima: analisi perspicaci ed intime sul culto della forza, l'utopia, l'egoismo, l'esperienza passionale, la esperienza religiosa, il divertimento, la sincerità e l'ironia, la coscienza del proprio corpo nella malattia.

Rivelativi del tenore filosofico dell'opera

saranno soltanto i primi due capitoli della III parte. Nel primo: « La philosophie de la personnalité dans la philosophie occidentale », si parte da Socrate per giungere a Sartre: adesione all'ispirazione personalista di Socrate, rimpianto per la visuale troppo cosmologica dei suoi successori; fortunatamente il Cristianesimo rimette l'accento sul valore singolo delle singole persone residenti. S. Paolo e S. Agostino sono degni di essere citati. Curiosa invece la rassegna di mezza pagina sulla filosofia medievale: « Le péché originel se transmet de générations en générations comme s'il s'agissait d'une tare biologique (...). La grâce divine est comme un influx magique qui pénètre l'âme du dehors. (Siamo i primi a comprendere il valore relativo degli esempi!). L'âme est une substance que sa destinée morale n'altère pas sensiblement... La volonté de Dieu d'amour se fige dans les desseins éternels d'une Providence qui prédétermine le cours de l'histoire des individus et des peuples » (p. 311). Giudizio conclusivo: « L'autonomie de la vie personnelle et la réalité du devenir historique ne sont plus qu'apparence » (*ibid.*). S. Tommaso non appare; per l'A. è del tutto priva di significato la struttura ileomorfa dell'essere umano, a cui non si accenna nemmeno quando si discorre lungamente sui rapporti fra anima e corpo. Vi figurano invece quali messaggeri di una filosofia della personalità, in prima linea Pascal e Maine de Biran; poi lo spirito soggettivo di Hegel. Infine James, Bergson e Max Scheler.

Siamo così al secondo capitolo, che attendevamo: « Métaphysique de la vie personnelle »; il linguaggio diventa ora scolastico; quattro tesi: 1) la mia personalità è intimamente connessa con l'universo, che mi diventa personale; 2) il divenire della mia personalità inizia con l'incanto degli « idoli » nell'infanzia, si continua nella passione per i « miti » dell'adolescenza, fino a terminare ad una concezione riflessa del mondo, per la quale 3) deve lavorare incessantemente la ragione, operando il passaggio dalla « présence affective » alla « réflexion rationnelle ». 4) Finalmente questo divenire personale non potrà non gravitare costantemente verso un dato primitivo, da cui non si può prescindere, la natura, la cui ascesa però reca il sigillo della inviolabile libertà.

Indiscutibile il valore di queste tesi. Sono però forse soltanto tesi di sfondo, per una filosofia « dei problemi dell'uomo », che si deve costruire. Ci pare quindi che il Deschoux apra una via che si deve ancora proseguire.

Metteremo ora a confronto alcuni punti

dell'Essai sur la personnalité con la dottrina cattolica-scolastica.

Il quadro è chiaramente teistico. « La charité n'est pas une vertu, mais le principe de toutes les vertus... L'esprit de charité se fonde sur l'équivalence secrète, mais foncière des êtres sur leur droit absolu de participation à l'Esprit » (p. 304). « La religion véritable n'a point place dans l'arbitraire et en l'inconsistance des expériences singulieres...; il faut réserver la satisfaction de ce besoin (religieux) à une révélation surnaturelle authentique. La vraie formation religieuse ne relève de l'expérience personnelle que dans la mesure où révèle l'insuffisance inévitable des joies et des ferveurs humaines » (p. 208).

Vi sono alcune puntate meno tradizionali, che noi però ci sentiamo di giustificare nel complesso delle parti, qualificandole semplicemente originali ed ardite. Così ad esempio, insistendo sul timbro personale che si può scorgere in un qualsiasi filosofo, l'A. protesta caldamente contro il mito della « cosa in sé » fino all'espressione: « C'est sous la pression d'exigences pratiques, de nécessités sociales, de préférences sentimentales à peine conscientes, que chacun adhère, sans le savoir, à la philosophie réaliste » (p. 80). Ma è certo da escludersi una filosofia realista, che affermi l'assurdo di una pura oggettività, quando la conoscenza è precisamente soggettività-oggettività. In questo senso: « La transcendance pure est une fiction inconcevable » (p. 213).

Più efficace forse l'assalto al « mito religioso della giustizia », per il quale noi crederemmo in una Giustizia Divina, che, prendendo quasi una rivincita a lunga scadenza, comporrà nel futuro un ordine di cose, senza incrinatura alcuna d'ingiustizia. L'A. ammonisce: se « nous déduisons l'assurance que les épreuves par lesquelles nous passons ont une signification surnaturelle, qu'elles servent, paradoxalement, la gloire de Dieu et notre bien spirituel... », ricordiamo che l'espressione di quel « provvidenzialismo che tutto giustifica » « La giustizia non è di questo mondo », può essere « formule dangereuse entre toutes, qui permet toutes les négligences, excuse tous les compromis. Formule pharisienne essentiellement... » (p. 175). Ed è allora che « certaines positions métaphysiques gagneraient à être psychanalysées ».

Infine ci occorre salvare l'ortodossia dell'A., quando si viene a discutere il « metaproblema dell'immortalità ». Per il Deschoux infatti è « ozioso e privo d'interesse » speculare sul mito dell'al di là. Un sospetto può sorgere e si accresce di fronte a queste autentiche intemperanze: « L'idée

(sottolineiamo noi) d'une vie illimitée par delà la mort est une mensonge vital, un mythe de la volonté de puissance » (p. 344). « La notion d'âme demeure, en dépit des abstractions théologiques, le simple substitut des idées primitives de l'ombre » (pagina 345). Ma in questo punto delicato dell'opera, l'A. forse non ha voluto fare altro che manifestarci la sua eccessiva sicurezza dell'immortalità: questa sarebbe, come ogni verità, una verità vissuta. « La vie personnelle ne se prouve pas, elle s'éprouve... » (p. 343). Deschoux ripete la proposizione dell'Etica di Spinoza: « Noi sentiamo (ecco l'opposizione all'idea astratta di una vita illimitata) e noi abbiamo l'esperienza che siamo eterni » (p. 353). Positivismo? In realtà anche il pensiero ha la sua eloquente parola in tema d'immortalità. « Io partecipo dell'eterno, per questo, che non esiste per me una limitazione di tempo o di spazio che il mio pensiero non trascenda dal momento che li concepisce » (p. 342). « Notre cadavre n'a rien de commun avec nous: notre personnalité c'est... la vie même de notre conscience » (p. 340).

Come già accennavamo, il significato del Saggio si riassume in un invito ad una speculazione filosofica, che raduni tutti i problemi concernenti l'uomo, tutto ciò che ricade nella sfera dell'interesse personale. Non una « filosofia pura », ma nemmeno « un'esistenza pura »: « philosophie pure et existence pure ne sont que des limites irréelles... » (p. 30). Sarà una filosofia che svolge i problemi comuni all'uomo ed agli altri esseri e i problemi propri dell'uomo: desiderio, solitudine, incomunicabilità, amore, sceverando nel caotico e nell'informe le linee immutabili.

Il Deschoux ci poteva opportunamente ricordare l'antropologia del Rosmini, che ispira in parte lo Zamboni, ed il contemporaneo Mounier.

Attendiamo le risonanze di quest'opera. Di difficile comprensione; crediamo tuttavia di averne indovinato lo spirito.

ERALDO QUARELLO

Bibliografische Einführungen in das Studium der Philosophie — herausgegeben von I. M. Bochenski — Bern, A. Francke Ag.-Verlag 1948-1950.

Questa guida bibliografica per lo studio della filosofia e della storia della filosofia, è opera di un gruppo di specialisti e comprende oramai più di venti quaderni, dedicati ai seguenti argomenti:

1. *Allgemeine Philosophische Bibliographie*, von I. M. BOCHENSKI und F. MONTELEO (fr. sv. 2,80);
2. *Amerikanische Philosophie*, von ROLPH B. WINN, M. A., Ph. D. (fr. sv. 2,80);
3. *Symbolische Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften*; von Dr. E. W. BETH (fr. sv. 2,80);
4. *Kierkegaard*, von RÉGIS JOLIVET (franchi sv. 2,80);
5. *Antike Philosophie*, von OLOF GIGON (fr. sv. 3,80);
6. *Arabische Philosophie*, von P. J. DE MENASCE O. P. (fr. sv. 3,80);
7. *Italianische Philosophie der Gegenwart*, von Dr. MICHELE F. SCIACCA (fr. sv. 2,80);
8. *Aristoteles*, von M.-D. PHILIPPE O. P. (fr. sv. 3,80);
9. *Französische Existenzphilosophie*, von RÉGIS JOLIVET (fr. sv. 2,80);
10. *Augustinus*, von Dr. MICHELE F. SCIACCA (fr. sv. 2,80);
11. *Der logische Positivismus*, von Dr. KARL DÜRR (fr. sv. 2,80);
12. *Platon*, von OLOF GIGON (fr. sv. 2,80);
- 13-14. *Thomas von Aquin*, von PAUL WYSE O. P. (fr. sv. 5,80);
17. *Philosophie des Mittelalters* von Dr. FERNAND VAN STEENBERGHE (fr. sv. 3,80);
18. *Patristische Philosophie*, von OTHMAR PERLER (fr. sv. 2,80);
19. *Jüdische Philosophie*, von GEORGES VAJDA (fr. sv. 2,80);
- 20-21. *Buddistische Philosophie*, von Dr. C. REGAMEY (fr. sv. 5,80).

Essa non è rivolta a specialisti, ma a coloro che avviandosi agli studi filosofici desiderano avere un quadro delle opere più essenziali e orientative ai fini di una ricerca autonoma, personale.

Il lavoro ci sembra raggiungere più che lodevolmente l'intento, soprattutto in quei fascicoli in cui è stata fatta larga parte a introduzioni orientative (notevoli il fasc. I di Bochenski-Monteleone e i fasc. IV e IX di R. Jolivet) e a sintetici giudizi valutativi sulle opere segnalate (più sviluppati in proposito i fasc. II di Winn, XIII-XIV di Wyser, XVII di Van Steenberghe).

P. B.

L. ARIANO - A. GIARDINO, *Il Crocefisso nella poesia*. Con illustrazioni d'autori classici. L.I.C.E., R. Berruti e C., pagine xvi-190, Torino, 1950.

Il volumetto è come una accurata galleria artistica, in cui possiamo passare in rassegna, sotto la guida dei due compila-

tori, una serie di ben trenta poeti che soffondono del loro empito religioso, ispirato alla Croce, gli otto secoli della nostra letteratura dal suo primo affermarsi ai nostri giorni.

Nello scorrere le pagine dell'opera, in cui alle liriche sono intercalate le opere degli artisti riproducenti il Crocefisso, ci si affacciano spontaneamente alla memoria quei films documentari in cui si associano melodie classiche ed opere d'arte figurativa le quali, abilmente congiunte, si commentano a vicenda, provocando nello spettatore quel genuino sentimento poetico che è un prodotto a cui tutte le facoltà dell'uomo esistenzialmente concorrono.

Lo scopo della compilazione, indicato nella presentazione, è di «permettere ai lettori di poter gustare ed apprezzare i nostri più grandi poeti nelle loro più alte ispirazioni religiose».

E perchè chi si accosta a quelle liriche sia, per così dire, acclimatato a quell'atmosfera rovente della Passione in cui esse sono sbocciate o come «sublimi meditazioni» o quali «accesi colloqui tra il poeta e il Crocefisso», vi si premette la principale e più diffusa narrazione evangelica della Passione, quella di san Matteo (C. XXVI-XXVII), narrazione sobria, nervosa, avvincente ed appassionata, pur nella sua quasi impersonale freddezza.

Essa costituisce il mare amaro in cui i nostri poeti, dai più religiosi come Jacopone da Todi, ai gaudenti come Lorenzo de' Medici o addirittura anti-cristiani come il Carducci si tuffano nell'istante della loro angoscia, sentendosi travolti da quella personificazione del dolore umano che è Gesù pendente dalla Croce, le cui piaghe sempre tendono a trasfigurarsi nei purpurei fiori della speranza immortale.

Saremmo stati più soddisfatti se le figure, anzichè succedersi in disposizione cronologica indipendente da quella dei poeti, fossero state introdotte in modo da commentare da vicino i brani poetici, come nel volumetto stesso qualche volta avviene in modo sicuramente non del tutto fortuito; si sarebbe allora assai più facilmente sincronizzato al palpito poetico dell'autore ispirato quello del lettore che ne evoca il sentimento artistico, e si sarebbe certo sviluppato in modo più perfetto ed accentuato il sentimento religioso in cui quelle liriche spontaneamente prorompono.

È inoltre pregio non trascurabile in un'opera antologica come questa la ricca e accurata veste tipografica con cui la L.I.C.E. ha voluto presentarla.

RENZO FASOLO

PAUL HEINISCH, *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Luzern, 1947, Verlag Räber e Cie, pp. 194.

Id., *Problemi di Storia Primordiale Biblica*, Versione con aggiornamenti ed Appendici a cura di D. Angelo Paredi, Morcelliana, 1950, pp. 232.

Il prof. Heinisch, specialista dell'A. T., in modo particolare dei primi libri della Bibbia, era tra i più indicati a scrivere sui problemi dei capitoli più difficili del Genesi. Dal 1930 al 1936 aveva commentato i primi quattro libri del Pentateuco, nel 1940 aveva dato alle stampe la sua Teologia biblica dell'A. T., pubblicata ora in italiano e latino dalla Casa Marietti, e nel frattempo aveva insegnato all'Università di Nimega in Olanda. Nello sfacelo generale della guerra che aveva prodotto distruzioni terribili non solo nel campo materiale e sociale, ma anche in quello morale e spirituale, si chiedette se la Bibbia, e in particolare i primi capitoli di essa, non avessero qualcosa da dire in risposta agli urgenti problemi di questi tempi di emergenza. D'altra parte la scienza, sempre in progresso, aveva forse tolto ogni possibilità di credenza nella Bibbia?

Con la sua consumata e competente preparazione, egli si decise a comporre un'opera leggibile dal pubblico colto, composta con semplicità e perspicuità di stile — infatti non s'incontrano mai o quasi mai periodi lunghi e complessi soliti nelle opere tedesche — senza apparato di erudizione e sfoggio di scienza che esponesse i problemi fondamentali del Genesi, che sono anche i problemi fondamentali dell'umanità: cioè il racconto della creazione del mondo, la creazione dell'uomo, il Paradiso terrestre e la caduta, l'età dell'uomo sulla terra; il Diluvio, la Torre di Babele, Cultura e Religione dei tempi primitivi. L'Autore, ben informato, tiene sempre l'occhio agli apporti o alle difficoltà che possono sorgere dalla scienza e dalle letterature finitime, specialmente mesopotamica, ugaritica, ecc., nonché dall'etnologia e dal folklore.

Non occorre che lo seguiamo attraverso tutte le questioni; basterà che accenniamo alle posizioni più interessanti o personali sui punti più delicati o discussi. A pag. 18 (ediz. ital. 22) s'incontra un'affermazione sull'effetto dell'ispirazione, secondo la quale «la forma di un'esposizione è quasi mai oggetto dell'ispirazione». Per essa lo Spirito Santo avrebbe lasciato in genere *mano libera* all'Autore umano. Analoga affermazione ancora a pag. 80 (ediz. ital. 92). L'Au-

tore si dimostra con ciò seguace della teoria, si può dire antica, dell'ispirazione, la quale distingueva nell'opera ispirata il contenuto dalla forma e faceva dipendere solo il primo dall'ispirazione, mentre la seconda, pur redatta con l'assistenza dello Spirito Santo, non avrebbe formato strettamente oggetto dell'ispirazione stessa. La teoria più corrente sostiene invece, con miglior fondamento teologico e psicologico, che tutta l'opera è sotto l'influsso dello Spirito Santo, perciò anche la forma, pur non restandone per nulla intralciata la personalità e le caratteristiche dell'Autore umano. Lo sganciamento della forma dall'ispirazione avrebbe per scopo di poter dare di essa un giudizio e farne una valutazione da un punto di vista più umano. Ma detta forma (per es. quella con cui è composto il primo capo del Genesi) potrebbe esser valutata ben diversamente e si potrebbe dire che essa fu scelta non senza l'influsso diretto dell'ispirazione e un'assistenza particolare dello Spirito Santo.

Nel secondo capitolo la trattazione dell'evoluzionismo, a proposito della creazione dell'uomo, ci è parsa alquanto superficiale e tale da soddisfare difficilmente il pubblico colto in quei paesi dove il trasformismo è sentito con maggior urgenza che non avvenga ora in Germania e anche da noi. Tuttavia le conclusioni cui giunge, appellandosi al famoso discorso di Pio XII agli Accademici Pontifici del 30 novembre 1941, saranno accettate sicuramente da tutti. Nella creazione di Eva (pag. 53 ediz. ital. 59 ss), mette bene in rilievo il valore dottrinale e morale del racconto, ma tratta i particolari alla tessa stregua di quelli della creazione dell'uomo: cioè essi non sarebbero da prendersi necessariamente alla lettera. Che sia anch'egli contrario al poligenismo (p. 56; ediz. ital. 64) non fa meraviglia.

Non molti, crediamo, accetteranno l'interpretazione della spada fiammeggiante presa da un articolo del Coppens, secondo cui dopo la caduta il Paradiso sarebbe stato trasportato in Cielo come soggiorno dei Cherubini e la spada fiammeggiante significherebbe «la grazia e la felicità del Paradiso» (pag. 66; ediz. ital. 77). Ci pare, questo, un allegorizzare nello stile di Origene e Filone. Siamo invece pienamente d'accordo con lui, nel respingere l'interpretazione sessuale del peccato originale (pagina 76, ediz. ital. 87). Sotto il serpente è da intendersi il demonio, e maledicendo il serpente Iddio intendeva di maledire il demonio; la scelta del serpente per raffigurare il demonio fu dovuta alla natura stessa del serpente, scaltro e traditore, e all'opi-

nione che si aveva da lui nell'antichità. A pag. 80 (ediz. ital 91 ss.) tratta la difficile e spinosa questione della storicità del racconto del Paradiso Terrestre, cioè fino a che punto siamo obbligati ad accettare la lettera del racconto e dove invece ci è possibile o doveroso scostarcene. Afferma come principio generale l'obbligo di riconoscere la storicità del racconto nei punti essenziali, ma richiama la libertà dell'autore nella formulazione dei suoi pensieri (vedi sopra) e il fatto che l'Autore sacro espone delle verità *unter Bildern*, per mezzo di figure. In pratica poi riconosce il paradiso come reale, mentre l'albero della scienza del bene e del male e l'albero della vita possono (*darf*, tradotto erroneamente *deve* nell'ediz. ital., p. 95) essere considerati simbolici. A riguardo del Protovangelo, Gesù e Maria vi sono contenuti secondo il senso spirituale, ma non secondo il senso letterale. E aggiunge: *Die christomariologische Deutung ist dem Neuen Testament unbekannt... ebenso der Mehrzahl der Väter...* (pag. 91). (La traduzione italiana: La spiegazione mariologica... lascia fuori l'altro termine importante, G. Cristo, pag. 103).

L'età fuori del normale dei Patriarchi, contraddetta dalla scienza e dalla preistoria, non è da accettarsi e quei numeri non hanno valore per la cronologia. Le genealogie di Genesi 5 sono considerate come un documento citato da Mosè, perciò una citazione *esplicita*, quindi senza valore assoluto. Per l'ispirazione è sufficiente che ci sia esattezza nel riferire il documento. *Idem* per Gen. 11, la genealogia dei semiti (p. 110 ss.; ediz. ital. 124 ss.).

A riguardo del Diluvio riconosce nella narrazione biblica due tradizioni diverse e poi, più tardi, quando espone il suo concetto, lo dice una catastrofe di straordinario carattere occorsa nella preistoria, richiamata poi alle generazioni posteriori da inondazioni parziali. Abramo prese dalla Babilonia la tradizione che dal punto di vista religioso era la più elevata e la portò con sé in Canaan. Il Diluvio non fu universale geograficamente e il «tutta» che accompagna il sostantivo «terra» vien giudicato dallo Heinisch un'iperbole. D'accordo con lui sulla limitazione geografica, dissentiamo sul valore di iperbole dell'aggettivo. Per l'autore sacro era anche quello parte del linguaggio «storico» con cui descrive tutto il racconto. Un po' più sotto si sostiene anche la limitazione antropologica del diluvio. La tradizione della Torre di Babele ricorre pure presso altri popoli e siccome le varie forme non paiono riconducibili a uno stesso motivo psicologico che le avrebbe

fatte sorgere, secondo l'Autore dovrebbe spiegarsi come una *Erinnerung aus der Urzeit*, come una rimembranza dei tempi primitivi, che Mosè avrebbe presa e collocata in Babilonia. Di questa narrazione però si può dare un'interpretazione sensibilmente diversa tenendo conto di elementi che ora qui non possiamo esporre. Nell'ultimo capitolo l'Autore parla della cultura e della religione primitiva secondo la Bibbia e la scienza. La trattazione è in genere ben condotta, ma può lasciare l'impressione che sia un po' superficiale, e qualche particolare dell'interpretazione sarà trovato da più di uno non troppo ben indovinato. Per esempio nel paragrafo sulla preistoria secondo la scienza non si accenna nemmeno alla distinzione tra paleolitico e neolitico, d'importanza non indifferente per la caratterizzazione della cultura e, cosa che rasenta l'ingenuità, Adamo nel Paradiso Terrestre rappresenterebbe il periodo della «raccolta». La Bibbia dice espressamente che suo compito era quello di «coltivare» il giardino, e l'insieme del racconto ci dà di Adamo un'idea ben diversa da quella che l'etnologia ci presenta delle popolazioni di questa cultura primitiva. (Su questo argomento ci permettiamo di rimandare a una nostra trattazione più diffusa e tecnica in «Questioni bibliche alla luce dell'Enciclica «Divino afflante Spiritu», Roma, 1949, Pont. Istit. Bibbli., Parte I, pagg. 31-61: *Generi letterari in Gen. I-IX*). Una parola ora sulla versione italiana. Essa presenta qualche cosa di più che la semplice traduzione dell'opera tedesca. Sono state aggiunte non poche note complementari che riferiscono punti di vista diversi o suffragano con altra bibliografia le opinioni dell'Autore o aggiornano il libro con citazione di documenti ecclesiastici usciti dopo la pubblicazione del libro. Si veda per esempio la nota sul Protovangelo a pag. 103 s. E di questo arricchimento i lettori italiani saranno certamente grati al traduttore. Altro arricchimento sensibiilissimo e indovinato è costituito dalle tre Appendici che seguono in fine del volume: la prima riferisce i documenti ecclesiastici più importanti in merito, fino all'ultima enciclica *Humani Generis*. La seconda, bibliografica, ha lo scopo di semplificare e adattare ai lettori italiani la bibliografia più copiosa dell'originale tedesco, costituita però da opere in gran parte difficilmente raggiungibili dal lettore italiano. In questo campo però non è sempre facile indovinare i gusti e le esigenze dei lettori e più d'uno penserà che si sarebbe potuto forse far di più e anche di meglio e non tutti saranno d'accordo sulla

valutazione data di qualche opera recentissima. La terza appendice, dovuta al professore Enrico Galbiati del Seminario di Venegono, riproduce i brani più salienti dell'epopea babilonese della creazione, la cosmogonia caldea, i tratti dell'epopea di Gilgamesh relativi al diluvio e un sunto di tutta l'epopea. Basterebbe questo per far preferire l'edizione italiana all'originale tedesco. — Come riproduzione dell'originale si può dire che la versione coglie sempre bene il senso e lo riproduce discretamente. Rari sono i casi in cui si potrebbe desiderare una maggior aderenza, non diciamo alla lettera, bensì all'idea originale. Qualche piccola imperfezione abbiamo avuto occasione di segnalare più su. Tanto per citare un altro caso simile, a pag. 12 si dice: Copernico nel 1543 dimostrò che centro del mondo..., che dice di più del tedesco: *trug öffentlich vor*, propose o sostenne pubblicamente, che è altra cosa. La dimostrazione delle teorie copernicane venne dopo. Talvolta il termine italiano corrispettivo del tedesco poteva essere scelto meglio. A pagina 13 si traduce con *rappresentazione Darstellung*, mentre nel contesto *esposizione* avrebbe reso meglio il senso. E di queste traduzioni che risentono del lavoro del vocabolario se ne potrebbero indicare parecchie, per esempio a pag. 16 (la terra) aveva bisogno, non rende troppo bene il tedesco: *sie entbehet, era priva di*, ecc. Dal punto di vista linguistico qualche volta il periodo esce un po' stentato e il traduttore non ha saputo disincagliarsi con disinvoltura dal fraseggiare dell'originale. Per esempio il primo periodo di pag. 67 poteva essere sveltito, tenendolo anche più aderente al tedesco, traducendo: *ce ne riferisce anche la sorte*. Questo rendeva superfluo l'ultimo inciso: *di quei primi uomini* che ripete: *coppia umana* di prima. A pag. 16: *Dio parlò e ogni cosa divenne* traduce alla lettera il tedesco *wurde*, ma in italiano si dice meglio: *fu fatta*, che come traduzione dell'originale ebraico è anche più esatta.

Queste e non poche altre simili imperfezioni potranno essere corrette dall'Autore stesso in una lettura fatta a distanza e indipendentemente dall'originale. Molte volte l'orecchio riposato basterà a fargli indovinare il termine giusto o il giro del periodo più consoni al genio della nostra lingua. Ma questo non toglie nulla al valore pratico dell'opera che sarà letta con frutto e gioverà a far maturare più presto la soluzione di tanti problemi che investono ancora questi primi capitoli del Genesi di importanza vitale per l'umanità.

G. CASTELLINO

MYRES, GEORGE E., *Principles and Techniques of Vocational Guidance*, McGraw-Hill Book Co., New York, 1941, pp. 377.

Quello che in America si designa col termine « Vocational Guidance » corrisponde all'italiano « Orientamento professionale ». Il termine fu usato per la prima volta il 1° maggio 1908 da Frank Parsons in una sua relazione all'Ufficio d'Impiego di Boston. Ma nè il termine nè il campo assegnato a tale orientamento mantennero significato e limiti precisi. Il professor Myers si propone nel presente libro di chiarire il significato di « Vocational Guidance » e di delimitarne propriamente il compito specialmente nei riguardi della scuola. La definizione presa come punto di partenza è quella fissata ed accettata dal Comitato dell'Associazione Nazionale di Orientamento Professionale; definizione che fu a varie riprese riformulata nel 1921, nel 1924, 1930 e finalmente nel 1937.

« L'Orientamento professionale è un processo consistente nell'assistere l'individuo nella scelta d'una occupazione, nell'assumerla e nel continuarla. Esso concerne principalmente i mezzi necessari ed utili destinati ad aiutare l'individuo in decisioni e scelte che riguardano il futuro e le sue possibili carriere nella vita ».

In vista di tale obiettivo, l'A. crede bene di postulare sette diverse funzioni come parti essenziali di un programma integrale di Orientamento. La prima — « Vocational Information Service » — consiste nel rendere noti agli individui le prospettive ed i requisiti di ciascuna professione. Tale informazione può aversi per mezzo di corsi speciali, di materiale di propaganda, oppure con la rappresentazione cinematografica di situazioni vitali inerenti alle professioni stesse. Un secondo compito — « Self-inventory Service » — consiste nell'assicurare all'individuo una conoscenza adeguata delle proprie capacità e limitatezze. La terza funzione mira a provvedere un quadro adeguato di dati personali, fisici, psicologici, ambientali, ecc. — « Personal Data Collecting Service ». — Segue la fase centrale di tutto il procedimento, il contatto dello psicologo con l'individuo, un contatto basato su amichevole comprensione e tendente ad aiutarlo nel formulare decisioni o piani — « Counseling Service ». (Si noti al proposito come lo psicologo non forzi od imponga comechessia la decisione, ma semplicemente la prepari e diriga). Scelta l'occupazione, si tratterà di premettervi una preparazione tecnica « ad hoc », che potrà ottenersi sia in una scuola professionale o

sul luogo stesso del lavoro — « Vocational Preparatory Service » —. L'entrata in una data occupazione, agevolata e controllata dallo psicotecnico, culminerà il procedimento di orientazione — « Placement or Employment Service » —. Ma questo non basta: la pratica suggerisce che anche dopo tutte queste precauzioni alcuni individui si possono trovare spostati o possono incontrare difficoltà nell'ambiente particolare della professione scelta.

Sarà perciò necessario continuare l'opera di direzione e di assistenza — « Follow-up or Adjustment Service » —. Naturalmente, un'efficiente Agenzia Psicotecnica dovrà continuamente mantenersi all'altezza della situazione, e cercare di migliorare i propri metodi attraverso la rivalutazione critica dei risultati ottenuti. A ciò l'A. propone un ulteriore compito, la ricerca scientifica e l'aggiornamento — « Research Service » —.

La notevole chiarezza e competenza che caratterizzano questo studio furono le cause maggiori della sua rapida divulgazione nelle università americane.

R. TITONE

IGINO PETRONE, *Filosofia del diritto, con la aggiunta di vari saggi su Etica, Diritto e Sociologia*, a cura di Giorgio Del Vecchio, Milano, Giuffrè, 1950.

La pubblicazione delle Lezioni di Filosofia del diritto di Iginò Petrone, curata dal Del Vecchio, favorisce grandemente lo studio del pensiero giuridico del grande maestro. Difatti finora quest'opera che, insieme con *Il Diritto nel mondo dello spirito*, è certamente la più sistematica e completa, era pressochè ignorata. Il Del Vecchio ne ha curata l'edizione nella serie delle Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma che egli stesso attivamente dirige.

L'apporto è notevole anche nei riguardi della storia della Filosofia del diritto in genere se si pensa che ci troviamo di fronte ad un grande Maestro, il quale a giudizio dello stesso Del Vecchio è « il più splendido e il più acuto... tra quanti onorarono gli studi filosofico-giuridici italiani — e forse non solo italiani — da quando, or è circa un secolo, si sparse Antonio Rosmini » (p. v).

La pubblicazione comprende anche taluni opuscoli ed articoli ormai difficili a trovarsi. Diligenti ed aggiornate le due bibliografie, una degli scritti del Petrone e l'altra degli scritti più significativi sul Petrone, le quali

possono avere il vanto, almeno, di essere le più complete e sicure di quante siano finora apparse.

Infine — ed è il punto più originale dell'illustre editore — troviamo un sobrio, ma fondamentale inquadramento della figura e dell'attività del Petrone, e una dilucidazione di grande interesse circa le relazioni intercorse tra il Petrone e il Del Vecchio. Il dicato in relazione di dipendenza da quello pensiero del Del Vecchio potè essere giu- dell'altro grande maestro per i molti aspetti comuni (pur tra innegabili differenze). Ma ciò non corrisponde a verità storica. Il loro pensiero si sviluppò e si maturò nella più assoluta indipendenza, quale può essere quella fondata sulla reciproca ignoranza.

C'è quindi motivo di essere grati al Del Vecchio per queste sue benemerite. Auguriamo all'illustre Maestro ancor lunga attività e prosperi successi.

G. ABBÀ

CRONBACH, LEE J., *Essentials of Psychological Testing*, Harper e Brothers, New York, 1949, pp. 475.

Cronbach è al presente uno psicologo di fama nazionale negli Stati Uniti: le Università di Chicago e dell'Illinois lo ebbero come esperto docente di psicometria, ed ultimamente coperse con successo la carica di Consultore in psicotecnica ed orientamento professionale al Quartier Generale del Comando Alleato di Tokyo.

« *Essentials of Psychological Testing* » è un testo rappresentativo del presente indirizzo nel movimento dei reattivi mentali. Come ognuno sa, nel campo dei reattivi, lo psicologo americano si era in questo primo periodo strettamente limitato all'indagine sperimentale. Ma la pratica si esaurisce presto e diventa sterile, qualora non si rinsaldi in una equilibrata formulazione teorica. Ecco quindi il sorgere di nuovi studi sul problema dei « Tests » da un punto di vista eminentemente teoretico. Il recente volume del Cronbach è, difatti, una trattazione dei principi generali mirante a fornire lo studioso di concetti-base più che di catalogazioni di reattivi già esistenti. Numerosi tipi di reattivi sono presentati in dettaglio (per es., il Binet, Wechsler, Rohrschach, e il Minnesota Multiphasic Personality), ma l'unico scopo di tale analitica presentazione è l'illustrazione di teorie fondamentali.

Il testo è diviso in tre parti. Nella prima l'A. espone alcuni principi basilari, quali i criteri di scelta di un buon reattivo, l'in-

interpretazione dei risultati, la metodologia dei reattivi. Una seconda parte è dedicata alla misurazione delle attitudini: intelligenza generale, rendimento intellettuale, prognosi mentale. Nella terza parte, infine, viene trattato il problema della misurazione del comportamento tipico: tipi di personalità, di interessi, di atteggiamenti, comportamenti in situazioni normali o oggettivamente provocate («test situations»), ed in ultimo lo studio delle cosiddette «Projective Techniques», ossia dei metodi tecnici usati dagli psicologi clinici per l'indagine delle cause profonde delle deviazioni mentali. Eccellente è, a questo proposito, l'analisi dei due principali metodi in uso oggi in nell'investigazione della personalità, cioè il «Rohrschach Test», e il «Thematic Apperception Test» (TAT).

In base, perciò, alle precedenti osservazioni, pare che il nuovo testo si imponga per la razionalità delle vedute, nonché per la completezza e la chiarezza della trattazione.

R. TITONE

E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*. Cedam, Padova, 1950, pp. 411.

È il primo volume che apre degnamente la prima serie della Collana di storia della filosofia: *Il Pensiero Medievale* diretta da Carmelo Ottaviano. Una trilogia di studi su tre maestri — i più famosi e i più rappresentativi — della scuola francescana: Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto.

L'A. nel suo lavoro è mosso dalla «convinzione di non fare soltanto una ricostruzione storica più o meno interessante, ma di richiamare qualche motivo speculativo efficace e fecondo da un punto di vista teoretico, ai fini di quella sempre attuale rimeditazione del problema di Dio, a cui gli spiriti consapevoli di tutti i tempi non possono rinunciare» (Introd.). Di qui la caratteristica del metodo seguito, «che all'abbondanza delle notazioni storiche preferisce l'approfondimento filosofico delle dottrine prese in esame» (ivi).

Ovvia la ripartizione di questo volume: in tre capitoli distinti si fa la disamina del pensiero di Alessandro (pp. 1-106), di Bonaventura (pp. 109-250), di Scoto (pp. 253-393). Segue una interessante e impegnativa *conclusione generale* (pp. 394-406). La scelta dei tre epigoni della scuola, il *Doctor Irrefragabilis*, il *Doctor Seraphicus*, il *Doctor Subtilis*, non per gli appellativi, ma la personalità che questi appellativi significano si

raccomanda da sé, anche se l'A., per francescano e scientifico riserbo, si rifiuta di affermarlo in partenza.

Il primo capitolo si apre con una *Premessa critica* (pp. 1-8) sulla autenticità della *Summa Alesiana*, riferendo in breve le conclusioni contenute nei *Prolegomeni* al volume quarto dei Padri editori di Quaracchi. Si chiude, invece, con una *Appendice* che offre, come primizia, la notizia che è stato finalmente individuato nel Codice di Assisi, 189, pp. 1-176, il *Commentario sulle Sentenze* di cui è autore l'Alense, ma di cui si aveva solo vago accenno in Ruggero Bacon, il quale assicura che Alessandro «fuit primus qui legit» *sententias Parisiis loco textus sacri*, secondo riferiscono pure i citati *Prolegomeni*, p. 203. Il B. riporta dal libro I *Sent.* la *Dist.* III, un saggio sopra la possibilità e i modi della conoscenza umana di Dio, e anche un gruppo delle «*Quaestiones Disputatae*» — innumerevoli — «che ora la critica ha definitivamente riconosciute ad Alessandro d'Hales» (p. 98). L'A. rileva la difficoltà di cogliere in questi scritti il pensiero personale dell'autore, il tutto sembrando «più un tessuto di citazioni, che una rielaborazione» originale dei problemi. Nè fa meraviglia ciò, trattandosi di quella che è la prima opera del genere nella letteratura medioevale (cfr. p. 93).

L'andamento dei tre capitoli sopra i tre Maestri è molto affine. Di Alessandro si studiano in quattro paragrafi: 1) La struttura psicologica dell'intelletto umano; 2) la conoscenza superiore; 3) relazioni fra conoscenza superiore e conoscenza inferiore; 4) limiti della conoscenza umana di Dio. La «mens» del Dottore Irrefragabile, in questa materia, ci pare condensata in questo rilievo del B.: «La possibilità di parlare di Dio e di nominarlo riposa su due fatti inscindibili e tutti e due necessari: le nozioni impresse e la contemplazione del creato. Senza le nozioni impresse la contemplazione del creato non sorpasserebbe mai i limiti della «scientia»; senza il nostro commercio con le creature le nozioni impresse non emergerebbero mai dal loro stato di conoscenza virtuale» (p. 92). Ci sovviene, qui, il classico testo dell'Angelico Dottore nella *Summa Contra Gentiles*: «*Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae*» (lib. I, c. 7).

E quell'altro, così importante: «*Discursus rationis semper incipit ab intellectu, et terminatur ad intellectum: ratiocinamur enim procedendo a quibusdam intellectis*» etc. (II-II, Q. VIII, a. 1, ad 2um).

Di Bonaventura il B. tratta nel secondo capitolo, diviso in cinque paragrafi: 1. Appunti di psicologia Bonaventuriana: Intelletto agente e possibile; 2. La «ratio inferior» e la «ratio superior»; 3. L'illuminazione intellettuale; 4. La fecondità della nozione innata di Dio; 5. La mente umana può conoscere Dio. La conclusione è una riaffermazione della prevalenza interioristica, agli effetti della conoscenza di Dio, sopra la esterioristica esperienza della creazione, pur indispensabile perchè l'itinerario di scoperta (più che di incontro) di Dio si compia. Con ciò, anche, l'A. si rivendica il merito di aver recato «un notevole contributo alla storia della filosofia medioevale» nel precisare «l'essenza filosofica della dottrina dell'illuminazione intellettuale», che è una «teoria di cui manca ancora un'esposizione convincente», e un «terreno infido e non ancora esplorato» (p. 244-245). Secondo il B. «la teoria dell'illuminazione intellettuale mira innanzi tutto a giustificare e fondare criticamente le conoscenze, che l'uomo riesce a formarsi intorno a Dio. E questo obbiettivo lo raggiunge appunto mettendo in rilievo l'origine divina di quelle nozioni e di quei principi che sono il tessuto profondo e ineliminabile di ogni ragionamento che l'uomo fa intorno a Dio: nozioni e principi che si concretano nella nozione di essere, operante in ogni mente e condizionante ogni atto intellettuale, anche se solo a poco a poco svela tutta la sua ricchezza di significato e di contenuto» (p. 245). Noi siamo d'accordo con l'A. su questo punto, anche perchè ci conferma il fatto di essere arrivati alle stesse conclusioni seguendo una diversa via in un ampio studio rivalutativo dell'argomento anselmiano impostato sulla nozione di essere. (Cfr. N. CAMILLERI, *Dall'intelligibilità all'esistenza dell'Assoluto*, in «Salesianum», VIII (1940), pp. 10-66).

Ecco come l'A. pone la dottrina di S. Bonaventura in relazione con quella di Platone e Aristotele: «Ne risulta, egli dice, che il rapporto fra intelletto ed esperienza sensibile (in ordine al conoscere superiore) non è più quello di Platone, nè quello di Aristotele. Per Platone la sensazione non è che un'occasione dell'attività intellettuale; per Aristotele invece assume importanza di causa e di base essenziale della conoscenza razionale. Per S. Bonaventura invece l'esperienza sensibile è più che occasione, perchè di essa si nutre, per così dire, la conoscenza umana, ma non assume nemmeno alla importanza di causa nel senso pieno in cui è per la Scuola aristotelica» (p. 248). Qui evi-

dentemente c'è dell'incertezza di termini: mentre ha senso preciso «occasione» e «causa», non così il dire «più che occasione» e «non causa in senso pieno». Nè, forse, si chiarisce troppo con quello che si soggiunge: «Quando Duns Scoto affermerà che l'oggetto è solo causa efficiente secondaria, sebbene necessaria, dell'atto intellettuale, non farà che dare, anche in questo caso, una formula precisa (?) a una dottrina tradizionale dell'agostinismo francescano» (ivi). A parte ciò, crediamo giusto l'indirizzo della soluzione. Noi riteniamo, infatti, che queste oscurità di dettaglio e di precisazioni provengano dal fatto che, mentre il *processo vitale* conoscitivo umano — sensitivo-intellettuale — è, diciamo così, *continuo*: assurdamente si pone il problema di interdipendenza fra due aspetti (sensibile e intellettuale) come se fossero *due discrete* grandezze, ossia discontinue e assolutamente contrapposte; esse sono invece confluenti e come fuse nell'*unità del punto limite*, che è la profonda *unità del principio remoto* conoscitivo, sia inteso come *natura*, sia come *persona*. Questa unità profonda essendo assicurata, ci pare a *fortiori* discutibile l'altro principio sostenuto dall'A., della *pluralità delle forme*, e della conseguente *unità funzionale* (solo funzionale?) fra anima e corpo che, ci pare, inefficacemente si pretende chiamare unità o «nodo di natura metafisica» (p. 249). Comunque, dall'osservazione da noi insinuata, crediamo che il problema della conoscenza e la soluzione francescana dell'illuminazione possa considerarsi e dirsi veramente indipendente dalla soluzione di *ulteriore dettaglio* o *definizione sistematica* circa il rapporto fra anima e corpo, e, in genere, dal problema della pluralità delle forme, quando si supponga in comune la *vera unità di natura* e di supposito. Chi crede di vederci delle incoerenze fra la verità presupposta (vera unità di natura) e la interpretazione sistematica (pluralità delle forme), ragionevolmente potrà ancora tuttavia prescindere da questa sovrapposizione d'interpretazione mantenendo, attraverso la verità fondamentale presupposta, il contatto dialettico con l'avversario quasi sopra un piano autonomo e comune, valevole per entrambi.

Il terzo capitolo è riservato a Giovanni Duns Scoto. In tre paragrafi il B. pondera: 1) La critica scotistica alla dottrina dell'illuminazione; 2) l'oggetto proprio dell'intelletto umano; 3) fino a che punto e come l'uomo può conoscere l'essere infinito? Del Dottor Sottile l'A. conclude che egli concorda con Alessandro e con Bonaventura in

questo: « che per tutti e tre i concetti che l'uomo riesce a formarsi intorno a Dio non sono astratti dalle cose, ma sono frutto di uno sviluppo tutto interiore di dati intelligibili costitutivi del nostro intelletto, sebbene detto sviluppo si realizzi soltanto in virtù di esigenze e di riflessioni svegliate in noi dall'esperienza » (p. 395). Una forma d'innatismo — moderato — che non esclude il significato e la funzione dell'esperienza sensibile. Peraltro non ci pare esatto nè, crediamo, del tutto giustificata l'entusiastica approvazione della riduzione che Kant fa delle prove *a posteriori* alla prova ontologica: poichè il Critico della Ragion Pura fa questa riduzione all'unica prova anselmiana per abbattere anche questa; e così, con questa, tutte le altre prove *a posteriori* (Cfr. DAFARA, Dio, S.E.I., 1938, nn. 187-188).

Accettiamo invece, sostanzialmente, la diagnosi a cui l'A. sottopone il principio del non regresso all'infinito, e le sue conclusioni positive sull'argomento ontologico, che noi pure, quasi *ipsis verbis*, avevamo espresso nel citato studio. Che cioè esso è come « il nerbo di ogni nostro ragionamento », e, « fra gli argomenti il più saldo e il più immediato » (p. 400), ecc. Soprattutto riconosciamo che « se è impossibile pensare senza far capo all'assoluto, l'assoluto non può non esistere: la sua non esistenza metterebbe in isacco la ragione, l'annienterebbe come ragione » (p. 401). « Non si può chiedere di più di questo per dimostrare l'esistenza di qualche cosa: nemmeno l'esperienza sensibile ci offre una base così sicura » (ivi). In altri termini: non si può ragionare senza riconoscere in partenza il principio d'identità e di contraddizione come assolutamente valido logicamente. Ma se l'assoluto ontologico (Dio) non esistesse, non varrebbe neppure il principio logico e immediato d'identità e di non contraddizione. Dunque risulta — logicamente (« a priori ») — assurda l'ipotesi della non esistenza ontologica dell'Assoluto: in quanto che, se non esistesse di fatto, « a fortiori » potrebbe non esistere (a non esse ad posse non esse valet illatio): e allora l'Assoluto, CONCEPITO NON POTENTE NON ESSERE, dovrebbe concepirsi POTENTE NON ESSERE. Dunque risulta logicamente assolutamente vera l'ipotesi opposta, ossia la esistenza effettiva ed ontologica dell'Assoluto; di Dio.

Facendo i migliori auguri alla Collana così felicemente incominciata, ci auspichiamo di vedere pure studi comparativi, come fra scuola francescana e scuola tomista, che servano a mostrare sempre più luminosamente l'effettivo accordo fondamentale e so-

stanziale anche su tanti problemi particolari di quello che è l'unico torrente del genuino pensiero cristiano e della autentica « philosophia perennis » sotto qualsiasi colorito di scuola o indirizzo prospettico dei nostri sommi maestri.

N. CAMILLERI

DR. GOMMARUS MICHIELS, O. F. Min. Cap., *Normae generales Iuris Canonici, Commentarius Libri I Codicis J. C.*, Editio altera penitus retractata et notabiliter aucta, Duo volumina in-8 maj.: XXII-705 et XX-783 p., Desclée, 1949.

Nemo certo est ex commentatoribus vel ex professoribus Libri I Codicis I. C. qui hanc ecclesiasticae disciplinae partem apte explanare possit posthabita quoad quaestiones disputatas sententia Rev.mi P. Gommari Michiels O. F. M. C., vel quin ipsius solidissimae atque omni ex parte absolutissimae rationis exponendi disciplinam canonicam vere formativum influxum persensare cupiat.

Inde venit ut altera editio operis *Normae Generales Iuris Canonici* Cl.mi Auctoris merito expectaretur tamquam commentarius qui non modo Iuris Canonici cultoribus sed ipsi sane scientiae canonicae maximas afferret utilitates.

Communem vero expectationem longe superavit nuper publici iuris facta nova editio *Normarum Generalium* I. C. Equidem et auctae bibliographiae quod attinet ad singula argumenta necnon responsionum quae sunt ad interpretationem canonum absolutissimus index, sed praesertim plurium quaestionum nova revera pertractatio, haud minora originali huic alteri editioni scientificae progressionis munus conferunt atque momentum. Non ergo, ut quandoque fieri solet, auctus geminorum voluminum paginarum numerus (Vol. I, pagg. 521-705; Vol. II, pagg. 541-783) prioris tractationis ad modum sic dicti *stalattite* vel *stalagmite* materiale dumtaxat denuntiat operis incrementum, sed e contra, uti diximus, plurium quaestionum novam perfectionemque innuit peractam enodationem. Ita, v. gr. quae pertinent ad Cann. 4 et 10, nempe ad iura quaesita atque ad non-retroactivitatem legum ecclesiasticarum, Vol. I, pp. 67-92 et pp. 227-257, totam quaestionem de legibus irriantibus (Vol. I, pp. 319-345), quaestiones circa dubium iuris, de quibus in Cann. 15 et 23 (Vol. I, pp. 414-427 et 668-674), quaestiones circa praecepta (Vol. I, pp. 667 ss.), circa

animum communitatis ad inducendas consuetudines contra legem (Vol. II, pp. 87. 116) etc., iterato examini diligentissime subiecta clara communicatione lectoribus comparantur. Hiscе meritis, prae aliis adiungendum quod provenit ex constanti ratione adhibita quoad notas historicas, quae plenissime elucet in hac altera editione.

Verum, hoc ipso quod opus Cl.mi P. Michiels non habemus tamquam *unum de pluribus*, videlicet cum hunc commentarium consideremus in sua functione didactica, videlicet in praeeminentia quae ipsi provenit tum ex soliditate doctrinae, tum ex copia eruditionis, tum denique ex apta atque organica distributione materiae, nonnullas audemus proponere animadversiones quae caeterum ex mere subiectivo criterio procedere possunt, sed et quae fere tantum materialem dispositionem tractatus respiciunt. Ita v. gr. perspicuitati expositionis haud parum conferre nobis videtur cum sermo pervenerit ad quaestiones plus minusve disputatas, has omnino clara separatione ab ordinaria expositione distinguere. E contra, v. gr. Vol. I, pagg. 85, 137, 167, 171, etc. distinctae ac definitae quaestiones nimis *per modum unius* cum praecedenti tractatione inducuntur.

Ita pariter censemus faciliorem lecturam libri exigere ut v. gr. expositio tripartitio- nis facti iuridici quoad iura acquirenda (Vol. I, pag. 84) fieret incepto sermone a linea pro unaquaque specie facti iuridici; idem dicimus de periodo quae incipit « *Sive particulares* », de qua in Vol. I, pag. 121 ubi sermo est de legibus Codici oppositis, etc.; secus necesse est plurimas paginas commentarii polymitas reddere ope lapidis rubri, viridis, etc. Nec v. gr. haud certe facile iegitur secunda periodus pag. 82, Vol. I, quae sane prosequitur post parenthesis — seu verum hiatum — 15 linearum! Quid simile invenitur pag. 133, I vol.

Insuper quaeri potest cur Cl.mus A., qui certe sui operis singulos vel remotissimos angulos perspectissimos habet, cum lectorem ad ea quae *infra* exponuntur remittit, ipsi perutilem indicationem paginae non suppeditet; quod, e contra, fere semper facit cum recenset ea quae *supra* dicta sunt. Item, cur Cl.mus A., haud ignarus difficultatum discentium, pari adhibitae diligentiae in colligenda bibliographia non semper utitur in proponendis post singulas divisiones aut statuta principia correlativis exemplis? (V. gr. pag. 81, in principio, pag. 231, etc.); ... in quorum inquisitione ipsius Bartoli acerrimum ingenium trutiniae... ac tormento subiectum fuit?

Quamquam vero stricta iustitia exigit ut

ipsi doctrinae seu, melius, modo loquendi passim a scriptoribus Iuris Publici Ecclesiastici adhibito potius quam Cl.mo A. quaestio moveatur, liceat nobis quaerere: cur v. gr. pag. 211, vol. I dicitur: « Ecclesiam tamquam *plane* perfectam *et* in sua sphaera independentem... »? Nunquid dari potest societas perfecta quae non sit una simul « in sua sphaera plane independens »? Item, Vol. I, pag. 224: « Cum Ecclesia sit societas iuridice perfecta *et* in suo ordine suprema »; nunquid societas perfecta potest non esse suprema?

Sed et praeter factas aut simili ratione faciendas animadversiones — quae caeterum opus Cl.mi A. indirecte commendant quippe quae nonnisi accidentales operis aspectus attingere valent — personalem discrepantiam in interpretatione cuiusdam capitis disciplinae canonicae, opponere possemus, quin vero, ut patet, valorem commentarii ullo modo afficiamus, sed insuper quin definitum spatium ephemeridis librorum recensionibus reservatum sinat procedere ad perfectam expositionem propriae opinionis, ex qua licitum fiat transitus ad comparisonem propriae cum alienis opinionibus. Ad modum ergo exempli duas tantum inuimus ex his discrepantibus sententiis. Post editum Codicem I. C. nobis videtur illam aliqualem « publicitatem », quam etiam Cl.mus A. agnoscit potestatem dominativae religionum non-exemptarum, non procedere tantummodo ex speciali dispositione Ecclesiae (Vol. I, pag. 164), sed revera ex ipso fine *publico* in quem ipsae Congregationes Non-Exemptae tendunt, perinde ac Religiones Exemptae, ita ut iure meritoque, *proprio sensu* (Cfr. Can. 488, I coll. cum Can. 673, § 1) adnumerari possint inter Religiones (Can. 488, 1º, 1308, § 1). Item nobis videtur haud exactum dicere quod forum internum — nulla facta distinctione inter forum internum sacramentale et forum internum extrasacramentale! — « directe ad bonum fidelium privatum ordinatur » (Vol. I, pag. 165, nota 1). Equidem impedimenta occulta, irregularitates occultae poenae latae sententiae pro criminibus occultis... nonne primario ac directe momentum habent sociale? (Cfr. quae circa hanc — disputabilem, seu nondum apte disceptatam — quaestionem inuimus in « Salesianum », XII, 1950, pp. 29-31).

Caeterum, ipse Cl.mus A. faciendam distinctionem innuit in nota 4, pag. 679, vol. I.

At, iterum dicimus, haec quippe quae limites seu potius naturam recensionis superant, substantiale meritum operis minime tangunt. Superest ergo ut Cl.mo Auctori ex animo gratulemur, ipsique monitum *noblesse*

oblige recolentes aliarum partium fundatissimi commentarii novam vel primam editionem ominemur.

AEMILIUS FOGLIASSO

ARTURO CARLO JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*. Einaudi, Torino 1948, pp. 752.

Di questo poderoso volume del Jemolo, sia per ragione dell'argomento e della ampiezza della trattazione, come per l'autorità dello scrittore, sarebbe appena possibile discorrere in una nota di ampio respiro. Nel breve spazio destinato alle recensioni non resta che interpretare etimologicamente la rubrica di questa sezione, esprimendo il giudizio che riassume l'impressione lasciata dalla lettura dell'opera, non quello che essa può pretendere nell'arringa degli studiosi, giudizio che perciò finisce di essere una specie di consiglio per chi non si fosse ancora procurato il libro.

Questo consiglio non può essere che positivo. Non sarà più possibile trattare dell'argomento Chiesa e Stato in Italia durante il secolo che segue agli avvenimenti del '48, prescindendo dalla sintesi del Jemolo.

Sintesi e non semplice esposizione dei fatti storici. E questo, sebbene per una parte torni a lode del Ch.mo Professore, per un'altra dice già implicitamente dell'aspetto soggettivo della trattazione. Se è vero che lo stile è l'uomo, crediamo che la parola assunta ad esprimere questa definizione possa assolvere lo stesso compito nel caso di questo inquadramento storico della secolare vicenda dei rapporti tra Stato e Chiesa in Italia dopo il fatidico 1848 (la precedenza allo Stato ha, evidentemente, la sua ragione d'essere: alla Chiesa tocca sempre rispondere!). Vogliamo dire che sebbene *a priori* possa giustamente ritenersi che un giurista sia nelle migliori condizioni per fare lo storico — e ciò perchè, prescindendo dal fatto che le idee attraverso il laborioso affermarsi degli avvenimenti raggiungono la loro mèta nelle formulazioni giuridiche, nel giurista diventa professione e legittima ambizione dare *unicuique suum*, anche per quanto riguarda le vicende storiche — non si deve però dimenticare che prima del diritto, c'è il terreno pregiuridico. Ora è appunto in questa zona ove si raccolgono quei principi o almeno quei postulati di cui ci si serve come di lenti per guardare sia l'epilogo, sia lo svolgersi degli avvenimenti; sia le cristallizzazioni giuridiche, sia la loro lenta maturazione nel travaglio delle vicende storiche.

Ovvero, se vogliamo stare ad una dichiarazione anche più esplicita del Jemolo stesso: « Quando ci siamo formata una certa concezione (tre righe avanti afferma che questa suole compiersi prima dei trent'anni), di tutto ciò che vediamo non assimiliamo che ciò che può rafforzare questa concezione, recare nuovi argomenti a pro dei convincimenti già formati, lasciando cadere tutto il resto » (p. 719).

Queste parole, che possono rivelare ed esprimere la professione di fede del Ch.mo Professore nelle proprie convinzioni liberali-laiciste — ossia il punto di vista con cui egli ha analizzato l'appassionante secolo di storia della Chiesa in Italia 1848-1948 — ci danno ancora la misura del valore intrinseco della pubblicazione e avvertono il lettore del conseguente criterio con cui essa va letta da chi alla valutazione soggettiva antepone la saldezza oggettiva, che per le realtà anche solo connesse col mondo soprannaturale significa conservazione del *depositum fidei*, goduto individualmente nella sicurezza della propria ortodossia.

Del resto le riserve che si possono fare al volume del Jemolo dal punto di vista cattolico, restano notevolmente smorzate se — dando anche qui *unicuique suum* — si restituisce al propagandista editoriale la rossa fascietta pubblicitaria che pretende presentare il libro come analisi di « un grande scrittore cattolico », dicitura che, pur prescindendo dal facile pericolo di essere semplificata nella espressione « grande cattolico », ha pur sempre una portata che rende naturalmente guardinghi nel giudizio della pubblicazione. Ma se la frase finale dell'annuncio pubblicitario può essere riuscita sgradita allo stesso scrittore, può e deve (ancor meglio nella sua contrazione) rappresentare per il Ch.mo Ecclesiasticista una legittima ambizione, e per quanti ne ammirano l'ingegno e la vasta cultura l'occasione di un augurio cordiale.

EMILIO FOGLIASSO

A CORONATA (P. MATTHAEUS) O. M. C., *Institutiones Iuris Canonici ad usum Cleri*, Voll. 4; *Normae Generales - De Personis*, pp. VIII-1074; *De Rebus*, pp. IV-108; *De processibus*, pp. IV-717; *De Delictis et Poenis*, pp. IV-700. In-8° max., ed. III, 1947-1948. Accedit Vol. V, *Index rerum totius operis et Appendices*, pp. IV, 336. Il editio, Marietti, Taurini.

Syntheticum simul ac fundatum iudicium de Institutionibus Iuris Canonici Rev.mi

P. Conte a Coronata proditur ex responsione quam a Canonistis, praesertim in Italia, saepe danda est inquirantibus de opere canonico quo sacerdotes vel clerici invenire possint aptum commentarium totius Codicis I. C.

Equidem opus Rev.mi P. Conte a Coronata et copia doctrinae et adhibita methodo magnopere inservit hisce necessitatibus. Verum et alumnis Facultatum Iuris Canonici, dum pro definitis quaestionibus vel etiam singulis libris Codicis I. C. specialia opera aliorum AA. suadentur, quod autem istos alumnos dirigat in addiscenda tota disciplina canonica illosque praeparet ad examen *De universo Codice* maxime commendatur opus Rev.mi P. Conte a Coronata.

Quapropter quo duae praecedentes a Canonistis fuerunt receptae istius operis editiones, et tertia magno recipienda est plausu atque laudanda. Mira diligentia qua Cl.mus A. suum manuale concinnavit *De interpretatione authentica Codicis I. C. deque circa ipsum Sanctae Sedis iurisprudentia*, istiusmodi documentis, ubi necesse fuit, propositam doctrinam perpolivit vel etiam mutavit, Scriptorum pariter novis consideratis sententiis, bibliographicis insuper subsidiis absolute elencho apte renovatis.

Opus ergo Rev.mi P. Conte a Coronata, simplicitate eloqui pari ac claritati in expositione doctrinae, sed et maxima commoditate praeditum ad faciendam canonicae disciplinae investigationem, summo opere commendandum est.

AMILIUS FOGLIASSO

P. LUDOVICUS BENDER, O. P., *Ius Publicum Ecclesiasticum*, publici iuris fecit Paulus Brand, Bussum in Hollandia 1948, pp. 232.

Cum Iuris Publici Ecclesiastici sit totius esse iuridici atque consequentis activitatis iuridicae Ecclesiae adaequatum adstruere fundamentum philosophico-theologicum, a Rev.mo P. Ludovico Bender, O. P., quippe qui de ipsius peritia in utraque scientia haud dubia documenta dedit, antedictae disciplinae solidus tractatus a priori merito expectari poterat. Quem reapse Cl.mus A. praestitit in suo opere, cuius titulus *Ius Publicum Ecclesiasticum* apte, etsi implicite, innuit ibi materiam proponi quaestionesque exagitari ratione quae consuetos limites — structurales, non paginarum! — scholasticarum institutionum praetergreditur.

Equidem, in hoc tractatu definitiones non imponuntur, sed discutiuntur atque probantur. Quaestiones non reducuntur ad angu-

stiores limites impositos a propositione relativae theseos, sed, e contra, in suis quaeque aspectibus longe lateque, prout res exigit, considerantur. Insuper in hoc tractatu non illum sane invenies pseudotraditionis commodum cultum, quo erecto scuto triti effati: *Libris ex libris fiunt*, ex maxima parte nonnisi quae iam in praecedentibus tractatibus, quoad singulas quaestiones relata sunt, leviter mutato dicendorum ordine, denuo proponuntur, facili absolute comparata ex multiplicatis citationibus Auctorum in notis.

At praeter hoc insigne meritum ob personalem rationem susceptam a Cl.mo A. in elucubratione totius operis, liceat nobis saltem innuere quasdam peculiare animadversiones factas a Rev.mo P. Bender, quas nostra praecedentia studia de Iure Publico Ecclesiastico prae caeteris innovationibus magis nostram provocarunt considerationem. V. gr. non absque mentis delectu, etsi nostri studii nulla fiat mentio, comperimus Cl.mum P. Bender concordem circa ea quae duobus ante annis a nobis propositum fuerat circa genuinum sensum locutionis « *Societas Perfecta* » in Aristotele et in Sancto Thoma (*La tesi fondamentale del Ius Publicum Ecclesiasticum* in « *Salesianum* », VIII, 1946, pp. 86-91; P. Bender, p. 28, 42, 43 in fine, et 55 nota 1). Ita pariter, quippe quod valde confert ad claritatem totius insequentis tractationis, nobis perplacet animadversio quam P. Bender proponit pag. 20 circa vim argumentorum quae infra adducenda sunt in probatione theseon, quam animadversionem et nos in nostro studio *Efficienza formativa del Diritto Pubblico Ecclesiastico* (in « *Salesianum* », X (1948), pag. 11, nota 13) primum summarie propositam, in subsequenti studio *Compito e Caratteristiche del Diritto Pubblico Eccles. Interno* (in « *Salesianum* », XII, 1950, p. 4, a, p. 12) enucleavimus, proposita vero Rev.mo Patri Bender quaestione eo quod ipse declaret solis catholicis valere quasdam conclusiones Iuris Publici Ecclesiastici (*ib.*, nota 34), dum patet quemlibet baptizatum non posse respuere argumenta theologica, saltem quae sumuntur e Sacra Scriptura.

E contra, etsi Cl.mus A. et ipse consentiat, sicut plures alii Scriptores de Iure Publico Ecclesiastico, quod « distinctio inter ius publicum et privatum non perfecte applicatur ad statuendam materiam nostrae disciplinae... » (pag. 18) nihil — ne quidem contra! — dicit de nostra propositione circa solutionem huius difficultatis, nempe circa rationem, obiectivis atque historicis argumentis suffultam, ad statuendum obiectum

materiale ac formale Iuris Publici Ecclesiastici (Cfr. *Il Codice di Diritto Canonico e il Ius Publicum Ecclesiasticum*, in « Salesianum », VI, 1944, pp. 7-31).

At si Cl. mus A. potuit ignorare nostra studia de Iure Publico Ecclesiastico, debuisset invenire in subsequenti editione (III, 1947, Vol. I, pag. 19, nota 47) illius operis de Iure Publico Ecclesiastico ex quo accepit librum Christophori Neller, etsi in *Indicem librorum prohibitorum* relatum, ab eo tamen deletum fuisse anno 1904 (Bender, p. 19, nota 1),... denuo in *Indicem* relatum, seu revera ibidem absque interruptione mansisse, (cfr. *Index Librorum Prohibitorum*, 1938, p. 378, *Principia iuris publici ecclesiastici catholicorum ad statum Germaniae accommodata in usum tyronum*. Decr. 11 sept. 1750. V. Neller Georgius Christophorus), quod obiter nos adnotabamus in supramemorato studio: *Il Codice di D. C. e il Ius P. E.* (« Salesianum », VI, 1944, p. 17, nota 16).

Verum, ut patet, haec minime afficiunt substantiale maritum operis Cl. mi P. Bender, cui proinde magnopere gratuiamur ob ipsius partes in progressionem Iuris Publici Ecclesiastici.

AEMIILIUS FOGLIASSO

P. FRANCISCUS MARCHESI, S. J., *Summula Iuris Publici Ecclesiastici*, Neapoli, M. D'Auria, 1948, pp. 172.

Ut ipse appositus titulus libri innuit, sed et Cl. mus Auctor aperte declarat in praefatione, potius quam adstruendi originalem elucubrationem tractatus Iuris Publici Ecclesiastici, primarius scopus huius operis est tradendi « iuxta recentissima documenta et ultimas auctorum sententias, solidam et securam in re iuridica doctrinam, devitando vanas vocum et rerum novitates, sententiisque inhaerendo sin minus certis, saltem intrinsece et extrinsece vere probabilibus ».

Ideo, seponentes criticas animadversiones in ipsius doctrinae vel simplicis expositionis capita circa quae haud conformem tenemus sententiam aut aliam sequendam censemur rationem, quippe quod non cum ipso P. Marchesi sed cum supramemoratis AA. esset agendum, statim devenimus ad considerationem finis operis ab A. sibi propositi.

Nunc vero, dicendum est Cl. mum Auctorem scopum didacticum sibi propositum optima ratione assecutum esse. Equidem brevis in proponendis quaestionibus ita tamen mirae claritati tum in declarando statu uniuscuiusque quaestionis, tum in adductis argu-

mentis, coniungitur, ut alumni et sufficienti notitia instructi sint et ad perfectiorem inquisitionem faciendam apta formatione dirigantur.

Huic obtinendo fini haud secundaria efficacia confert post praecipua tractatus capita bene dispositus elenchus obiectionum, quae et solidandi statuta principia et ad perspicuos accidentales aspectus quaestionum optime inserviunt.

AEMIILIUS FOGLIASSO

P. ALFREDO BOSCHI, S. J., *Nuove questioni matrimoniali*, Torino, Marietti, 1950, III edizione, pp. 348, L. 850.

Quest'opera — già favorevolmente recensita nella nostra Rivista (cfr. « Salesianum », 1949, p. 184) — esce ora in una nuova edizione non solo aggiornata in base ai documenti ufficiali della S. Sede e ai recenti studi apparsi in questi ultimi anni, ma anche arricchita di due importanti trattazioni su « I fini del matrimonio » e su « I delitti contro la vita del bambino ».

Si ha così un'opera che, unendo il rigore scientifico alla linearità e facilità dell'esposizione, affronta e risolve alla luce della teologia cattolica e della medicina i più interessanti e scabrosi problemi matrimoniali (onanismo, delitti contro la vita del bambino, continenza periodica, eugenetica, fecondazione artificiale). Libro indispensabile per i sacerdoti che, presi dal vortice delle attività del ministero, non possono aggiornarsi con letture di riviste o di opere specializzate. Prezioso per gli altri perchè vi trovano condensati in forma chiara e sicura i principi della tradizione cattolica e segnalate le deviazioni di tendenze innovatrici. Utilissime, per chi voglia approfondire le sue cognizioni su determinate questioni, le aggiornate bibliografie che seguono le singole trattazioni.

Raccomandiamo vivamente quest'opera anche ai medici che in mezzo al disorientamento pseudo-scientifico tanto diffuso, vogliono disciplinare la loro attività in conformità dei principi della morale cattolica per poter valersi della loro delicata missione al vero e integrale bene comune senza correre il rischio di asservirla, in buona fede, all'attuazione di errate ideologie sociali e politiche nonchè all'appagamento di basse passioni umane.

GIACOMO BRAGHIROLI

ALPHONSUS M. STICKLER, S. D. B., *Historia Iuris Canonici Latini, Institutiones Academicæ. - I Historia Fontium*. Augustae Taurinorum, 1950. Apud Custodiam Librariam Pontif. Athenaei Salesiani. Via Caboto, 27, Torino, pp. 468 L. 2400, pro exteris regionibus doll. 4.

«Se gli antichi pensatori, e fra essi, soprattutto, Aristotile, hanno avuto il merito di aver elaborato il concetto di diritto, fu riservato all'età moderna il compito di concepire il diritto nel ritmo del suo sviluppo e nel corso della sua storia. Il diritto è per noi un momento della storia dell'umanità, inscindibile dalla storia complessiva dell'attività umana.

«Commento ed analisi non bastano: sono mezzi per cogliere il diritto nella sua realtà immediata; ma non sono il diritto, il quale deve essere posto e inquadrato nella storia della civiltà e seguito nella sua storia».

Così P. Gemelli tratteggiava nel suo articolo «Sulla concezione d'una facoltà giuridica cattolica» una delle caratteristiche informatrici dei programmi della facoltà di giurisprudenza della Università Cattolica di Milano.

Queste considerazioni, valide per lo studio di qualsiasi ordinamento giuridico, acquistano un superiore invero nello studio del diritto canonico. I nessi esistenti fra la vita della Chiesa, considerata come società, la sua dottrina, e la sua disciplina, rendono strettamente interdipendenti gli studi della storia della Chiesa, della teologia, del diritto canonico (si vedano in proposito le belle osservazioni del GIACCHI: *Sostanza e forma nel diritto della Chiesa*, «Riv. Jus», 1940, in specie pagine 408 ss.).

Così che una visione erronea o incompleta anche di un solo determinato punto di una di queste discipline ha notevoli ripercussioni su le altre.

Basta questo accenno per comprendere quale importanza, anche dal punto di vista apologetico, rivesta lo studio della storia del diritto canonico, non solo per i giuristi, ma per tutti coloro che si occupano di materie ecclesiastiche.

Questa conquista moderna fu uno dei criteri informatori della riforma degli studi compiuta con la «Deus Scientiarum Dominus». In essa si stabilisce che nelle Pontificie Facoltà giuridiche, a fianco della cattedra di «Storia delle fonti» sia istituita la cattedra di «Storia degli istituti e storia della scienza» come disciplina propria e autonoma. Solo con questo complemento

è possibile cogliere l'evoluzione intrinseca del diritto e il suo collegamento con la storia complessiva della Chiesa.

C'è da augurarsi che venga perfezionata la riforma: il rapporto fra norma giuridica vigente e storia è così stretto da esigere — se non si vuole che lo studio del diritto si limiti a far cogliere l'aspetto esterno e accidentale — che sia attribuita maggiore importanza a questa disciplina elevandola alla dignità di *materia principale*. Si noti che non facciamo questioni di denominazione o di precedenza: intendiamo alludere ad una maggiore considerazione effettuale da attuarsi sia sotto l'aspetto quantitativo, sia, e soprattutto, sotto quello qualitativo dell'insegnamento per il maggior progresso di questa scienza.

In vista e a stimolo di tale disposizione legislativa integratrice, ma ancor più per un adeguato sfruttamento dei programmi vigenti, è necessario intensificare lo studio storico del diritto, moltiplicare le pubblicazioni scientifiche e curare testi adatti all'insegnamento. Ben poco, in proporzione delle effettive necessità scientifiche e didattiche, si è fatto soprattutto per quanto si riferisce alla storia della scienza e degli istituti.

Il maggior contributo in questo campo spetta ancor oggi a scrittori di origine germanica: affermazione molto generica alla quale intendiamo attribuire un significato di pura precedenza, non di esclusione, poiché la scienza non conosce barriere nazionali. Non si contestano quindi, nè si sottovalutano i grandissimi meriti di studiosi di altre nazionalità, fra i quali, per quanto si riferisce al nostro punto di vista, meritano una particolare menzione, il Fournier ed il Le Bras che possono essere considerati i continuatori dell'opera fondamentale del ch.mo Maassen. Questa precisazione permette di ammirare maggiormente il corpo compatto di cultori tedeschi della storia del diritto canonico che ci ha dati i grandi maestri: il Maassen, lo Schulte, lo Stutz, il Gillmann ed il Kuttner. Sulla scorta dello Stutz, nestore della storia del diritto canonico, si ebbe nel 1919 la buona esposizione del Königer, ripubblicata più tardi. Un vero impulso per questi studi si è avuto dalla *Deus scientiarum Dominus*: la scienza si è arricchita di una edizione ampliata del pregiato lavoro del Van Hove nonchè delle opere dello Zeiger e del Kurtscheid. Recentissimamente poi si è avuta la sintesi di carattere introduttivo dell'Ebers: *Grundriss des kath. Kirchenrechts* (Wien 1950) e della *Kirchliche Rechtsgeschichte* del Feine (Weimar 1950), opera di vasto re-

spiro e di carattere puramente storico.

Mentre quest'ultimi due recentissimi studi mettono l'accento soprattutto su la storia degli istituti, trattando in questa cornice per modum unius delle fonti e della scienza, il volume dello Stickler che presentiamo è la realizzazione della prima parte di una trattazione storica del diritto canonico che comprenderà altri due volumi: uno per la storia della scienza ed un altro per la storia degli istituti.

Questo primo apparso alla fine dell'anno p. p., come appare dal titolo: *Historia Iuris Canonici Latini*, ci offre la storia delle fonti del diritto canonico latino in 468 dense pagine, pur annunciando nel sottotitolo che si tratta di « *Institutiones Academicæ* ». Più che il contenuto dell'opera, già sufficientemente indicato dal titolo, interessa conoscere com'è condotta l'opera, la disposizione, le finalità specifiche e la valutazione che se ne deve fare.

L'A. stesso ci facilita il compito indicandoci il criterio metodologico seguito: « *Totum systema, integra methodus nostrae expositionis intrinsicis evolutionis genetico-organicae rationibus regitur... uno verbo: genesim vivam et vitalem describere volumus* ». L'influsso del metodo appare evidente anche sulla disposizione generale.

La ripartizione di tutta la materia dell'opera è fatta in base a vari criteri: tempo, spazio, autore della legge o raccolta di leggi, finalità della collezione, ecc.

Criteri tenuti costantemente presenti, ma variamente alternati nella graduazione di importanza in modo da permettere di dare il dovuto rilievo ora all'evoluzione del pensiero giuridico, ora all'importanza qualitativa ed estensiva delle fonti, ora al nesso di causalità esistente fra le varie fonti. Lo sforzo per una sistemazione organica e chiara è diretto anche alla finalità didattica di facilitare lo studio della aggrovigliatissima materia.

Cerchiamo di fissare alcuni punti chiave che consentano una immediata e sostanziale padronanza di tutta l'opera.

Veri capisaldi per la loro straordinaria importanza - e come tali posti come criteri sommi di ripartizione - sono la formazione del *Corpus Iuris Canonici* e del *Codex Iuris Canonici*. Di qui la divisione in quattro titoli: 1) collezioni anteriori alla formazione del *Corpus J. C.*; 2) formazione del *Corpus J. C.*; 3) collezioni del periodo intermedio fra il *Corpus J. C.* e il *C. J. C.*; 4) formazione del *C. J. C.*

Ma anche dopo questa prima ripartizione la materia rimarrebbe ancora molto aggrovi-

gliata: viene perciò ulteriormente suddivisa. Uno dei periodi più astrusi per la straordinaria molteplicità di collezioni è il primo: l'A. opportunamente pone per i primi sette secoli come criteri base: la « unità cattolico-regionale » e la « diversità nazionale-regionale ». Il periodo successivo — dall'ottavo al dodicesimo secolo — è invece tutto imperniato attorno alle due riforme Carolina e Gregoriana.

Con il *Corpus J. C.* si afferma — anche nella sua pratica attuazione — oltre l'universalità del potere legislativo della S. Sede anche la sua attività compilatoria. Quindi per il periodo che va dalla formazione del *Corpus J. C.* fino al *C. J. C.* basta la ripartizione per contenuto a fornire una sistemazione chiara e pratica; il titolo III presenta così tre suddivisioni principali: collezione degli atti dei Concili, dei Sommi Pontefici, e della Curia Romana.

Nessuna difficoltà agli effetti della sistemazione esiste più per il IV titolo che tratta della formazione del *C. J. C.*

Il volume si chiude con utili appendici che si ripromettono di completare la rassegna con la indicazione, a grandissime linee, delle fonti di materie aventi nessi più o meno stretti, con il diritto canonico latino; si riferiscono cioè al diritto orientale, liturgico, concordatario, romano, germanico.

Queste le linee maestre. Anche solo una scorsa materiale e affrettata del volume dà l'impressione che, nell'ambito di lavori di questo genere, sorpassa indubbiamente tutti quelli esistenti, offrendo alla scuola un testo rispondente a tutte le finalità di questo insegnamento. Non ci pare affatto esagerato affermare che si può considerare un vero gioiello per i suoi pregi intrinseci ed estrinseci.

Questa prima impressione diventa poi convinzione tanto più radicata quanto più si studia l'opera. Dovunque, all'occhio esperto, si rivela non la semplice informazione, ma la padronanza piena della materia, frutto di studio assimilato, la profonda competenza specifica, l'aggiornamento scrupoloso, la fine capacità critica, la chiarezza della esposizione non menomata dalla concisione della lingua latina. Si aggiungano i notevoli pregi della presentazione tipografica: ad essa fu rivolta una cura tutta particolare per offrire con la varietà dei caratteri l'indicazione utilissima di quella che debba essere materia necessaria d'insegnamento per i diversi tipi di scuola (il lavoro è indirizzato non solo alle facoltà giuridiche, ma anche alle scuole di

teologia) e di quanto deve servire come mezzo indispensabile ed utile per il lavoro scientifico. E' questa una delle finalità che devono essere sottolineate e che l'A. si è ripromesso di raggiungere, fra l'altro, con l'indicazione di bibliografia scelta ed aggiornata, delle diverse edizioni delle Collezioni, dei vari modi di fare le citazioni ecc.

Ci sia consentito, a chiusura di questa presentazione, un rilievo che a nostro giudizio è di altissima importanza. Dobbiamo prendere atto che l'A. è riuscito nel difficile intento — affermato nelle prime pagine — di attuare una felice sintesi che permetta, senza trascurare l'elemento quantitativo, di dare la preminenza a quello qualitativo. L'uso del volume dello Stickler contribuirà indubbiamente a formare l'altissimo, non ad opprimerlo con un'arida sequela di nomi, titoli, ripartizioni, date. Questi infatti si troverà a contatto con la vita e non con ossa spolpate e potrà cogliere le collezioni nella loro formazione,

mutazioni, vicende e nei loro reciproci rapporti causali. Al di là poi della storia ed evoluzione interna del diritto, individuerà le grandi idee che influirono contemporaneamente sulla vita dell'ordinamento giuridico canonico, della intera Chiesa e della società civile nel loro laborioso snodarsi attraverso il corso della storia.

La stampa, già al suo primo apparire, ha salutato con lusinghiero compiacimento questa nuova storia delle fonti del diritto canonico, ed altri ancor maggiori apprezzamenti coglierà in seguito: l'esperimento però che su più vasta scala affronta questo volume uscendo dall'ambito della scuola da cui è nato, non mancherà di segnalare anche imperfezioni, e necessità di ritocchi. L'A. gradirà con riconoscenza queste osservazioni ed i suggerimenti dei competenti per render il suo volume sempre più gradito e adatto alle finalità per cui con tanta pazienza e amore fu curato.

D. G. BRAGHIROLI

Nulla osta: Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg. — *Imprimatur:* Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

Sac. Dott. ANDREA GENNARO - Direttore responsabile.

SCUOLA TIPOGRAFICA SALESIANA - TORINO, 1951 — Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 640